

PLEASE LEAVE

IN LIBRARY

Studios Addictus



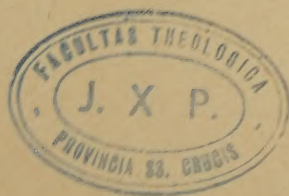
Bibliothèque de Théologie historique

LA THÉOLOGIE CATHOLIQUE

AU

XIX^e SIÈCLE

66✓



Bibliothèque de Théologie Historique

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DES PROFESSEURS DE THÉOLOGIE A L'INSTITUT CATHOLIQUE
DE PARIS

Les professeurs de théologie à l'Institut catholique de Paris ont pris l'initiative et la direction d'une œuvre qui répond à un besoin profond et comble une lacune considérable dans le domaine des sciences théologiques. C'est une grande œuvre de théologie historique consistant en monographies et études spéciales sur la théologie des maîtres, sur le mouvement de la théologie et des idées théologiques.

L'entreprise comporte trois sortes d'études, lesquelles, dans l'exécution, se confondront ensemble ou se distingueront suivant la nature des choses, les exigences scientifiques, l'utilité des lecteurs : études sur *la théologie des maîtres* ; études sur *le mouvement théologique* ; études sur *l'histoire des questions*.

La collection formera environ 60 vol. in-8 cavalier de 350 à 500 pages

*Les volumes paraîtront dès qu'ils seront prêts,
sans souci de l'ordre chronologique*

Volumes parus :

Histoire de la théologie positive depuis l'origine jusqu'au Concile de Trente, par Joseph TURMEL, Prêtre du diocèse de Rennes.

1 vol 6 fr

La théologie de Tertullien, par A. d'ALÈS, Prêtre. 1 vol. 6 fr.

Pour paraître prochainement :

La théologie de saint Paul, par F. PRAT.

La théologie de saint Anselme, par J.-V. BAINVEL.

BIBLIOTHÈQUE DE THÉOLOGIE HISTORIQUE

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DES PROFESSEURS DE THÉOLOGIE
A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

LA THÉOLOGIE CATHOLIQUE

AU

XIX^e SIÈCLE

WITHDRAWN

PAR

J. BELLAMY

PRÊTRE DU DIOCÈSE DE VANNES

DEUXIÈME ÉDITION



PARIS

Gabriel BEAUCHESNE & C^{ie}, Éditeurs

ANCIENNE LIBRAIRIE DELHOMME & BRIGUET

117, Rue de Rennes, 117

1904

Tous droits réservés.

DÉPOT A LYON : 3, Avenue de l'Archevêché.

PRINTED IN FRANCE

30
BEL

PRÉFACE DE L'ÉDITEUR

M. Bellamy est mort sans avoir mis la dernière main à l'œuvre que nous publions. Le vaillant travailleur n'a déposé la plume qu'à l'extrémité; et il semble s'être pressé d'autant plus qu'il sentait mieux que ses jours étaient comptés. Dieu n'a pas voulu lui donner ici-bas la joie d'achever. Souffrant depuis longtemps, il travaillait quand même. Quinze jours avant sa mort, il fallut s'arrêter¹. Tout mouvement devint impossible. La faiblesse était extrême, et lui-même se rendit compte que la fin était proche. Il demanda les derniers sacrements. Il les « reçut, nous écrit le prêtre qui l'assista, avec une piété angélique. Sa résignation fut admirable; parfaite sa soumission à la volonté divine. Il n'a pas proféré une plainte ni manifesté un regret. Les yeux fixés sur son crucifix, il paraissait tout absorbé en Dieu. Le dernier soupir fut précédé d'une agonie très douce. » C'était le 22 mai 1903, lendemain de l'Ascension. Il n'était âgé que de quarante-six ans.

1. Il écrivait le chapitre xii sur la théologie mariale au xix^e siècle. D'où le renseignement inexact de la *Semaine religieuse* de Vannes, recueilli par M. Mangenot dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, art. *Bellamy*, t. II, col. 559, que « M. Bellamy avait entrepris un travail sur le culte de la sainte Vierge au xix^e siècle, qui est inachevé ».

« M. Bellamy, lisons-nous dans une charmante notice que lui consacrait, quinze jours après sa mort, dans la *Semaine religieuse* de Vannes, M. Le Digabel, son ancien professeur au petit séminaire de Sainte-Anne, a été l'un des prêtres les plus connus et les plus estimés dans le diocèse de Vannes. » Né dans la paroisse de Moustoir-aé, en 1857, « il reçut de son père (qui était, je crois, l'instituteur local) les premières leçons avec une suite et une méthode qui formèrent l'enfant » à l'art de vouloir, d'apprendre, de se rendre compte et de se former un jugement personnel. » « Ce fut ma première remarque, ajoute son professeur, lorsqu'il devint mon élève au petit séminaire. » Le petit-séminariste fut dès les débuts ce qu'il devait être toute sa vie, d'une piété solide plus que tendre, travailleur, énergique à se vaincre, « n'admettant pas l'à peu près, ne se contentant même pas du *bien* », un de ces élèves qui « sont la récompense des maîtres. » Au grand séminaire, puis à l'Institut catholique de Paris, il continua d'apprendre, d'observer, de se faire des idées et une méthode. Quand il fut nommé professeur au grand séminaire (1881), il était, sinon prêt, du moins mieux préparé qu'on ne l'est trop souvent. Il enseigna quinze ans (1881-1895), tour à tour ou tout ensemble professeur de philosophie, d'histoire ecclésiastique, d'Écriture sainte, toujours et partout clair, méthodique, profond et sûr. Sa santé fléchit sous la surcharge. Il eût aimé continuer, en se confinant dans le dogme; M^{gr} Bécéel préféra lui donner un demi-repos, en le nommant aumônier à l'hôpital général (1894).

M. Bellamy n'avait pas attendu jusque-là pour écrire et publier. Dès 1891, il avait donné *La vie surnaturelle*, ouvrage qui attira justement l'attention des théologiens, et fut réédité au bout de quelques années. Il collabora jus-

qu'à la fin au *Dictionnaire de la Bible* et au *Dictionnaire de théologie catholique*. En 1900, il publia *Les effets de la communion*, qui complétait heureusement son livre de *La vie surnaturelle* ; la théologie et l'histoire s'y donnent la main, et le volume est à la fois pieux, intéressant, instructif. Toujours préoccupé d'action intellectuelle sur le clergé et par le clergé, M. Bellamy eut un moment l'idée de fonder une *Revue du clergé breton* (1898). Déjà il avait lancé ses prospectus et recruté ses collaborateurs. Mais l'état de sa santé, et, je crois aussi, des difficultés du dehors, l'empêchèrent de donner suite à ce projet. Il n'en fit que meilleur accueil aux ouvertures qui lui furent faites aux débuts de 1902, de collaborer à la *Bibliothèque de théologie historique*. Il choisit *L'histoire de la théologie au XIX^e siècle*, et se mit aussitôt à l'œuvre avec une activité un peu fiévreuse. Il était même convenu que, ce premier travail achevé, il nous en donnerait un autre, *La théologie de saint Cyprien*.

Dieu ne lui a pas laissé le temps... et je me trouve obligé de présenter au public l'œuvre de notre regretté collaborateur. Près de mourir, il a demandé qu'on me remit son manuscrit, déjà recopié et mis au net, revu même et retouché encore çà et là par lui, pour que j'en fisse ce que je voudrais. Grâce à Dieu, il m'a paru utilisable et j'espère répondre, par la façon de l'utiliser, à la confiance de l'auteur.

C'est toujours une tâche délicate de publier une œuvre que l'auteur n'a pas eu le temps d'achever. Voici à quoi je me suis arrêté.

J'ai corrigé sans scrupule quelques négligences de style, là où l'auteur, à mon sens, les eût corrigées lui-même ou du moins eût approuvé les corrections. De cela je n'ai pas

cru devoir avertir. Mais, même sur ce point, j'ai été fort réservé. L'auteur n'était pas styliste; je n'ai pas cru devoir viser à faire valoir l'ouvrage par des qualités auxquelles il ne prétendait pas lui-même.

Un autre travail allait de soi. J'ai copié les textes dont la place était en blanc; j'ai complété les références, comme eût fait l'auteur. Je l'ai fait toutes les fois que j'ai pu. Quand le texte était donné avec le nom de l'auteur, je l'ai pu d'ordinaire. Mais çà et là on se trouve en face d'un passage guillemeté, sans autre indication; quelquefois on annonce une citation de tel auteur avec un blanc de quelques lignes pour la recevoir; ailleurs il y a seulement des places vides pour recevoir une citation, sans que rien mette sur la voie. Et cela n'arrive pas seulement pour les textes cités; certains compléments de pensée, certains suppléments d'information ne sont indiqués que par un blanc. Dans ces cas, il ne m'a pas toujours été possible d'achever la pensée ou la citation.

Dans certains cas enfin, rares d'ailleurs, la pensée de l'auteur ou ses renseignements m'ont paru quelque peu inexacts, soit par insuffisance d'information, soit par l'absence de correctifs en des questions très complexes et très nuancées, soit par généralisations trop absolues, soit enfin parce que l'expression était outrée ou inadéquate. Dans ces cas, je n'ai pas osé toucher au texte, pour ne me substituer à l'auteur en rien. J'ai cru seulement devoir ajouter quelques notes, non pas tant pour relever l'inexactitude d'expression que pour dégager sa pensée vraie. Dans mes conversations, hélas! trop rares, et dans ma correspondance avec lui, j'ai pu me rendre compte de sa manière de voir et de son attitude dans des questions délicates. Mes remarques, je crois, reviendront à traduire

ce que lui-même pensait. Les notes qui sont de moi seront toujours signées J.-V. B.

J'ai enfin, comme il le voulait faire, mis en introduction une étude que j'avais écrite en d'autres circonstances sur le dogme et la pensée catholique au XIX^e siècle. Cette étude touche de près à tout ce qui fait le fond du livre, et l'auteur avait cru qu'elle ferait bien en tête de son ouvrage.

Avec tout cela, l'œuvre de M. Bellamy reste une œuvre inachevée. Quelques points n'ont pas été traités, d'autres ne l'ont pas été avec la précision désirable. J'avais songé d'abord à compléter, à préciser, à faire au moins la bibliographie du sujet. Mais dans cette voie où s'arrêter? J'ai cru qu'il valait mieux présenter tel quel le travail de notre regretté collaborateur. Même avec ses imperfections, il rendra service, et tout le monde, j'en suis sûr, sera d'accord que, malgré tout, *melius est ipsum esse quam non esse*.

J.-V. BAINVEL.

Paris, 21 avril 1904,

En la fête de saint Anselme.

INTRODUCTION

LE DOGME ET LA PENSÉE CATHOLIQUE AU XIX^e SIÈCLE ¹

Jusqu'où le dogme et la science du dogme, jusqu'où la pensée catholique ont-ils eu leur part au mouvement du siècle? Là, comme ailleurs, y a-t-il eu vie, évolution, progrès? Mais, d'abord, peut-on même, dans ce domaine, parler de vie, d'évolution, de progrès?

Si l'on regarde la donnée dogmatique, la vérité révélée, tout est fixe et immuable. Dieu a parlé jadis, et, depuis la mort des Apôtres, il n'a plus parlé à son Église : le livre des révélations publiques est scellé à jamais. A cet égard, il en est du dogme comme de l'histoire, de la philologie ou des sciences naturelles. L'évolution de l'histoire ne consiste pas à changer les faits, ni le progrès de la philologie à trouver dans les textes ce qui n'y est pas, ni celui d'aucune science à changer ses données ou à les méconnaître.

1. Cette étude a été écrite pour *Un siècle*. Je la redonne ici, sauf modifications sans importance, telle qu'elle est dans l'édition populaire, Oudin, Paris, 1901.

Mais la parole divine est reçue par des intelligences humaines, elle y devient pensée vivante et vérité connue, elle est écrite dans des livres que l'homme étudie, comme il étudie Platon ou Dante. De ce côté, on peut dire que le dogme évolue, c'est-à-dire la connaissance que nous en avons et l'idée que nous nous en faisons, la manière de le considérer, de l'entendre, de se l'expliquer; il évolue dans chaque intelligence, et il évolue d'une certaine façon dans l'Église. Par là, la science du dogme ressemble aux sciences qui se font : elle a ses flux et ses reflux; elle se développe sous l'influence des mêmes causes qui agissent sur la pensée humaine. — Avec une différence, cependant. Dans les autres sciences, on peut faire fausse route; l'Église ne saurait se tromper sur ses données; elle ne peut, dans les choses de foi, nier le vrai ni croire le faux. L'Esprit-Saint vivant en elle dirige les cœurs et les intelligences : il préserve de l'erreur et fait voir la vérité en temps opportun.

Étudions les faits, c'est-à-dire le mouvement du dogme dans la proposition plus explicite de certaines vérités révélées, le mouvement de la théologie dans le traitement scientifique du dogme, le mouvement de la pensée catholique sous l'influence du dogme et de la théologie.

*
* *

Jouffroy écrivait, en 1823, *Comment les dogmes finissent*. De fait, le protestantisme pur renonce de plus en plus à toute prétention dogmatique, pour devenir affaire de sentiment religieux. Mais le catholicisme est essentiellement doctrinal. Aussi le dogme est-il toujours vivant dans l'Église.

La vie du dogme s'est surtout manifestée en ce siècle par deux définitions solennelles qui le dominent, celle de l'Immaculée Conception, le 8 décembre 1854, celle de l'infaillibilité papale, au concile du Vatican, le 18 juillet 1870.

Ces deux faits apparaîtront dans l'histoire comme reliés entre eux. C'est le même Pape qui a prononcé les deux sentences irrévocables, et il a voulu que le Concile destiné à définir l'infaillibilité s'ouvrit le 8 décembre, sous les auspices de la Vierge que, quinze ans auparavant, il proclamait immaculée.

Mais il y a plus que ce lien extérieur, et les historiens en ont fait la remarque. Dieu qui a voulu, suivant le mot de notre liturgie, faire une part à Marie dans la victoire sur toutes les hérésies, s'est servi de l'amour universel envers Marie pour aplanir les voies à la grande décision qui devait à jamais rendre impossible dans l'Église toute contagieuse diffusion de l'hérésie. La définition de 1854, prononcée en présence des nombreux évêques réunis à Saint-Pierre, mais sans leur participation immédiate, était déjà un exercice de l'infaillibilité; et le peuple chrétien, qui, sur la parole du Pape, exaltait, dans un inoubliable élan de foi et d'amour, l'Immaculée Conception de Marie, proclamait du même coup, sans souci des distinctions possibles aux théoriciens, sa croyance à l'infaillibilité papale.

Ainsi 1854 prépara 1870. Marie, en retour, pour ainsi dire, de ce qu'elle devait au Pape, intervint, puissante parce qu'aimée, dans la cause du Pape. Le simple fidèle se fût moins intéressé à l'infaillibilité, si le Pontife de l'infaillibilité n'eût été celui de l'Immaculée Conception.

Et de là l'union des deux dogmes dans la même popularité. Pour l'un, comme pour l'autre, le peuple chrétien

devança l'autorité enseignante : il croyait, avant que la croyance eût été imposée; il appelait la définition de tous ses vœux, il la salua de ses acclamations. C'est, pour ainsi dire, sous la pression de l'opinion catholique que la question de l'infailibilité fut introduite au Concile; et avant de définir l'Immaculée Conception, le Pape avait, par une sorte de *referendum*, demandé aux évêques du monde entier la croyance de leurs peuples sur la question. Est-il beaucoup de démocraties où les foules coopèrent si intimement à la loi qui doit les régir? Nos lois dogmatiques sont au plus haut degré des lois populaires. Ne voir dans une définition que les foudres terrassant les intelligences par la peur, et les menaces courbant les volontés à une soumission forcée, c'est ne rien comprendre à l'admirable union des croyants dans la même pensée, à l'harmonieux concert entre la foi infailible de l'Église enseignée et l'infailible autorité de l'Église enseignante, à l'unité de vie enfin qui, dans la communauté chrétienne, circule de la tête au corps et du corps à la tête.

Et c'est ce qui rend ces lois si vivantes et si fécondes. Car une loi n'est pas lettre morte, qui était dans la vie et dans la pratique avant d'être sur le papier, qui éclôt comme spontanément des besoins et des aspirations de tous, qui est dans le sens d'un mouvement général et qui en assure pour l'avenir l'orientation et la régularité.

Il y a eu ici ces actions et ces réactions de la pratique sur l'idée et de l'idée sur la pratique qui sont un des caractères de la vie dans l'Église. Le culte et la dévotion ont fait progresser la doctrine : l'amour, dans le catholicisme, donne l'élan à la science. La doctrine s'est épanouie en amour et en action : la lumière, dans le catholicisme, devient chaleur et mouvement.

La piété chrétienne se tournant de préférence vers Marie immaculée, l'archiconfrérie de Notre-Dame-des-Victoires, la diffusion de la « Médaille miraculeuse » préparent la définition de 1854; et l'on sait comment, en France, les enthousiasmes qui l'accueillent sont intimement mêlés aux enthousiasmes pour nos soldats de Crimée. Quatre ans plus tard, un mot qu'une humble fille a entendu et répète sans le comprendre, des faits merveilleux et d'innombrables faveurs entraînent vers une grotte des Pyrénées des foules venues de toute la terre, et associent pour toujours le nouveau dogme avec l'image sereine et douce de la Vierge de Lourdes. D'autre part, après Febronius et Eybel, après Joseph II et la Constitution civile du clergé, viennent les vues initiatrices de Joseph de Maistre et de Lamennais, la réaction ultramontaine, la volonté, même en France, de rompre enfin les servitudes décorées du nom de libertés. Ce mouvement aboutit au Concile et à la définition, « rendue nécessaire parce qu'on la disait inopportune ». Les conséquences sont sous nos yeux, et elles démentent toutes les prévisions pessimistes des opposants : le Pape, usant de son autorité pour grandir les évêques et grouper autour d'eux les fidèles, écouté des rois, se rapprochant des peuples pour les instruire et les soulager, plus que jamais un des centres autour desquels gravite le monde. On voit la portée pratique de ces définitions : elles sont au plus intime des mouvements par où s'est manifestée la vie de l'Église en ce siècle, qui sera, pour l'histoire religieuse, en même temps que le siècle du Sacré Cœur, le siècle du Pape et de l'Immaculée Conception.

Dans le domaine de la pensée pure, l'effet a été grand aussi. A notre époque de trouble et d'inquiétude intellec-

tuelle, il fallait un Pape infallible, une autorité indiscutée pour marquer la route aux esprits désorientés, pour rallier et raffermir les âmes en désarroi. Nous avons l'étoile directrice. Du même coup, avec la vérité définie apparaissait en un jour plus lumineux toute l'institution papale, ou mieux toute la divine organisation de l'Église, le plan du Christ et son idée même de l'œuvre qu'il est venu fonder. De même, en se tournant vers Marie immaculée, la pensée catholique maintenait des vérités capitales : notre déchéance, contre la superbe indigente d'un rationalisme suffisant; notre réparation en Jésus-Christ, contre l'impuissance pleureuse d'un pessimisme désespéré; notre destinée surnaturelle enfin, contre les envahissements d'un naturalisme qui prétendait régner seul sur le monde moderne, rejeter Dieu dans un lointain inaccessible et fermer à l'homme toute vue sur les horizons du ciel. Et quel reflet sur la Vierge elle-même! Marie plus belle et plus attrayante, mieux connue et dès lors plus aimée; sa place à part dans l'humanité, et l'indissoluble union de la Mère et du Fils, l'idée divine de Marie enfin, mise en un jour plus éclatant; les fidèles de plus en plus convaincus qu'ils ne sauraient excéder en exaltant « leur Mère », pourvu qu'ils la laissent dans l'humanité pure; un élan nouveau donné à la théologie mariale, et les théologiens rêvant, sous l'attrait d'un amour qui ne dit jamais assez, aux moyens de mettre en relief et de mieux montrer au regard et au cœur du peuple chrétien un privilège, qu'il reconnaît et qu'il affirme, mais confusément et sans en avoir encore une pleine conscience, celui de la coopération de Marie à l'œuvre rédemptrice, et de sa part dans toutes les grâces qui nous viennent de Dieu. Voilà quelques effets de la définition. Les vérités

religieuses se tiennent : en dégager une, c'est aider à mieux voir les autres.

On a beaucoup reproché à l'Église ces « dogmes nouveaux ». Car ceux-là mêmes qui s'élèvent le plus contre l'immuable stabilité des institutions catholiques semblent être au guet pour crier à la nouveauté dès qu'ils y voient la vie et le mouvement. N'y aurait-il donc de stabilité que dans la mort, et la vie ne serait-elle que dans les ruptures brusques avec le passé, que dans le désordre et dans l'incohérence ? Nos deux lois dogmatiques n'ont pas *fait* les vérités qu'elles imposaient à la croyance : elles les ont constatées, elles les ont formulées, elles les ont proposées à tous, comme un savant propose les vérités qu'il a « découvertes », voilà tout. Dieu a préservé Marie du péché originel : c'est le fait ; Dieu a dit cette vérité à son Église : c'est la parole de Dieu garantissant le fait. Comment cette vérité a toujours vécu dans la conscience de l'Église, comment elle a évolué dans les esprits depuis la forme sous laquelle elle fut révélée par Dieu jusqu'à celle sous laquelle elle fut définie, comment elle fut d'abord latente et implicite, comment elle se dégagea et apparut peu à peu plus nette et plus distincte, comment elle put être contestée et combattue, jusqu'au triomphe définitif et à la foi explicite et obligatoire, c'est une intéressante étude de théologie historique, analogue en bien des points à l'histoire d'une vérité humaine : ce n'est pas le lieu de la faire. Et de même, l'Église a été fondée par Jésus comme une monarchie, où le chef suprême a reçu, avec l'autorité d'enseigner, le don d'inerrance, attaché à cette autorité. Ici l'Évangile est clair pour qui sait lire, et si les textes des Pères pendant

plusieurs siècles sont moins explicites sur le point précis de l'infaillibilité, on montre sans peine qu'elle était dans l'idée même de la primauté papale, — primauté dont les traces sont partout visibles, depuis saint Pierre et saint Clément, — et que, sans elle, l'action de la Papauté est inexplicable, inexplicable l'histoire. On peut le nier, sans doute; mais n'a-t-on pas soutenu, après Pasteur, la génération spontanée, sous prétexte qu'on la constatait? N'a-t-on pas continué de prétendre que c'est le ciel qui tourne autour de nous, parce qu'on le voyait de ses yeux? Gratry appelait cela « préférer sa lanterne à une étoile ».

En fait, une définition nouvelle, c'est une vérité acquise à jamais. Elle n'ôte qu'une liberté, celle de l'erreur; elle met sur la voie de conquêtes nouvelles et elle provoque aux recherches savantes. Si donc nous pouvons être sympathiques aux belles découvertes de la science, nous devons être fiers du progrès de notre foi.

*
* *

Ne voir dans le concile du Vatican que la définition de l'infaillibilité, c'est mal connaître la plus éclatante manifestation de la pensée catholique en notre siècle. Trois mois avant la constitution *Pastor æternus*, — qui ne définit pas seulement la grande prérogative du pouvoir enseignant, mais qui fait toute la théorie de l'autorité dans l'Église et de la primauté papale, — le 24 avril 1870, avait été promulguée la constitution *Dei Filius*, qui pose la vérité chrétienne en face des principales erreurs modernes sur Dieu, sur l'homme et sur l'ordre surnaturel. Et ces deux constitutions sont une partie seulement de

l'œuvre dogmatique projetée par le Concile, comme deux fragments détachés et polis de deux blocs énormes préparés à l'avance. Le *Schema de Doctrina Catholica* et le *Schema de Ecclesia* résumaient le mouvement théologique du siècle et englobaient les principales décisions de Grégoire XVI et de Pie IX, depuis l'encyclique *Mirari vos* jusqu'au *Syllabus* et à l'encyclique *Quanta cura*. Le temps a manqué pour achever le grand œuvre; et sans doute aussi la politique jalouse et défiante d'alors n'eût pas laissé traiter en toute paix et sérénité plus d'une question brûlante sur les rapports entre l'Église et l'État. Mais l'important a été fait, et les assises étaient posées pour de nouvelles constructions. Léon XIII a poussé plus loin; et, par un merveilleux retour des choses, les magistrales expositions du Docteur suprême, lesquelles ne sont pour ainsi dire que la contre-épreuve positive du *Syllabus*, ont gagné l'admiration et la sympathie de ceux-là mêmes qui n'eussent eu pour les décisions conciliaires, trop imprégnées encore de l'odeur de la bataille, que des cris de révolte et de haine, que la soumission contrainte du vaincu.

A ne regarder que les erreurs condamnées ou les vérités définies, la constitution *Dei Filius* contient peu de nouveau. Contre les athées, les panthéistes, les matérialistes de toute nuance, la besogne était à moitié faite dès le moyen âge, et les foudres du quatrième concile de Latran contre les Albigeois se trouvèrent bonnes contre nos positivistes les plus avancés. Sur d'autres points, les décrets de Trente portaient encore : il suffisait de changer quelque peu la direction du tir, et ça et là de le régler avec plus de précision. Enfin les Papes

des derniers siècles, Grégoire XVI surtout et Pie IX, avaient frappé à l'occasion, soit par eux-mêmes, soit par la Congrégation de l'Inquisition, le traditionalisme en France et en Belgique, le rationalisme séparatiste en France et en Italie, le semi-rationalisme libéral et le gnosticisme catholico-kantiste en Allemagne.

Qui donc a comparé l'Église à la ménagère habile et soigneuse, qui recoud sans cesse et qui emploie la vieille étoffe pour les besoins nouveaux? En fait, elle tire de ses trésors, comme veut l'Évangile, le vieux et le neuf; mais elle a une préférence marquée pour les formules déjà employées, pour les expressions toutes faites. Quand elle parle « d'innover », elle entend « rajeunir ». Ainsi est composée la constitution *Dei Filius*; et cependant la texture de la pensée et du style est parfaitement une et serrée d'un bout à l'autre.

Il faut relire sans cesse et méditer ce chef-d'œuvre. Nous avons là toute une théorie de la connaissance surnaturelle, le mot de l'Église dans les grands débats qui ont passionné le siècle sur les rapports entre la raison et la foi. Et ce mot, le seul vrai, est en même temps le plus glorieux pour la raison humaine. L'Église ne flatte pas l'homme en le défiant, mais elle lui montre sa vraie grandeur et sa vraie dignité; elle veut qu'il se reconnaisse limité et dépendant, mais elle lui apprend à ne pas douter de ses forces, à ne pas désespérer de la vérité — seule amie dont la voix, si elle était écoutée, ferait vivre : *Verba quæ ego locutus sum vobis spiritus et vita sunt.*

Les formules sont, dans leur brièveté, d'une plénitude et d'une précision admirables. Ajoutez ce je ne sais quoi de grand dans la simplicité et dans l'absence de toute

autre préoccupation que celle de rendre la pensée transparente, cet accent de conviction qui vient de l'âme, cette pleine conscience de dire vrai et d'instruire le monde en vertu d'une mission d'en haut, cette sorte de sentiment, nulle part exprimé mais partout présent, que Dieu est là planant au-dessus de l'auguste assemblée et autorisant lui-même chacune de ces assertions, destinées à retentir désormais dans toutes les intelligences chrétiennes : tout cela donne en face de cette expression toute nue de la vérité divine un sentiment de beau et de sublime. Le théologien admire davantage encore, qui sait quels écueils il fallait éviter, et quelle somme de travail représente le choix de tel mot, et quelle solution lumineuse à des débats séculaires est donnée par telle formule, et avec quel art est condamnée l'erreur sans prononcer sur les points librement débattus entre catholiques, et comment une explication qui précise la pensée de l'Église et tranche quelque controverse récente se lie sans effort avec l'exposition de la vérité déjà définie et admise de tous. Il faut plaindre ceux qui, comme Harnack, ne voient dans cette expression toujours plus parfaite d'une pensée toujours plus consciente et plus maîtresse d'elle-même qu'un « escamotage de nouveauté ».

D'où vient aux constitutions vaticanes cette précision savante ? En grande partie, de leur origine : les rédacteurs ont été des théologiens, et ils ont parlé en hommes qui savent ce qu'ils veulent dire et qui disent ce qu'ils veulent ; en hommes familiers avec leur sujet, qui voient que telle formule reste en deçà de la vérité pleine et ne tranche pas contre l'erreur, que telle autre dépasse la pensée et pourrait être mal interprétée, que telle autre enfin ne répond pas à l'état vrai de la question et passe à

côté de ce qu'il faudrait décider. On a loué tels chapitres du concile de Trente, ceux de la Justification par exemple, comme d'admirables expositions théologiques. Les deux constitutions promulguées au concile du Vatican égalent au moins ce que Trente a fait de mieux. Il est glorieux pour la théologie d'être ainsi, aux mains de l'Église, l'instrument, toujours plus parfait et plus maniable, pour l'expression définitive de la vérité dogmatique. Une pensée qui produit de telles œuvres et qui exerce une telle influence n'est pas une pensée décrépite et vieillie; bien plutôt serait-on porté à se demander si l'Église, elle aussi, ne réserve pas le bon vin pour les derniers venus.

*
* *

Au moment du Concile on ne parlait que théologie; et de même à certaines périodes, par accès: qu'on se rappelle les journées retentissantes du Libéralisme ou du *Syllabus*, et le cas du petit Mortara, où le baptême d'un enfant passionna l'Europe, et souleva la libre pensée contre le Sacrement, contre l'Église et les droits de la société surnaturelle. Et cependant, à première vue, la théologie semble bien étrangère à notre siècle. Notre monde laïcisé la laisse derrière les grands murs des séminaires, comme il laisse Dieu dans son ciel lointain, comme il laisse le prêtre dans son presbytère isolé. Avec sa langue à elle et le long apprentissage qu'elle exige, elle est pour la plupart une science d'un autre âge et d'un autre monde, quelque chose comme l'alchimie... ou peut-être le blason. Si c'est une science, et qui serve à quelque chose, ce ne pourrait être, en tout cas, que la science des prêtres.

En d'autres pays, elle a du moins sa place officielle : elle vit avec les autres sciences dans les universités, elle est une carrière et elle a ses contacts avec les réalités de la vie. Le Collège romain lui-même, s'il n'est plus une institution d'État, reste un grand foyer de lumière pour le monde, un organe important de la vie de l'Église et de son action doctrinale : il donne donc à la théologie des perspectives humaines et des rencontres continues avec le siècle. En France, rien de pareil depuis 89. Il est vrai, nous avons, jusque vers 1880, des facultés de théologie, incorporées à l'Université; mais elles faisaient peu de bruit, même avec des professeurs éminents; et, comme elles étaient sous une main étrangère, beaucoup de catholiques s'en défiaient, un peu comme Laocoon de l'*ex-voto* des Grecs. La Faculté de Poitiers, fondée canoniquement par M^{gr} Pie, brilla d'un éclat vif et pur, mais passager; et jusqu'à nos Facultés catholiques, on n'a guère su en France ce que c'était qu'un professeur de dogme; maintenant encore, le titre de docteur en théologie ou en droit canon sonne aux oreilles comme quelque chose d'exotique ou de suranné. Notre siècle n'a donc pas été un siècle théologique.

Et cependant jamais peut-être les questions de théologie n'ont eu tant de place dans les préoccupations de ceux qui pensent : elles se sont présentées de toutes parts à ce monde qui ne les cherchait pas. Dès le début du siècle, elles se posaient impérieuses, dans la politique avec le *Concordat*, dans la littérature avec le *Génie du Christianisme*. Nos poètes, en revenant au réel et à la vie, y ont trouvé partout l'idée religieuse et chrétienne; et comme la religion ne va pas sans dogme, les pages les plus célèbres de Lamartine, de Musset, de Victor Hugo traitent ou

impliquent des questions de théologie. Nos philosophes ont eu beau en vouloir faire abstraction, il a fallu compter avec elles. L'histoire et la critique les ont rencontrées sur leur route. Les sciences de la nature, dès qu'elles ont voulu être autre chose que des catalogues de faits, ont dû en dire leur mot. La politique même, toute laïcisée qu'elle est, n'a pas pu les éviter. « Il est surprenant, disait Proudhon, qu'au fond de notre politique nous trouvions toujours la théologie. » L'État doit malgré tout tenir compte de l'Église, et l'Église ne va pas sans sa doctrine. — Ainsi dès qu'on s'occupe du problème de la destinée, dès qu'on tient compte du fait religieux, dès qu'on cherche l'explication dernière des choses, on se trouve en face de la vérité théologique. Ainsi notre siècle l'a-t-il rencontrée partout, tantôt comme une rivale jalouse et intolérante, tantôt comme une libératrice au milieu des conflits ténébreux de l'intérêt et de la passion : quand Pie IX l'opposa aux orgueilleuses prétentions de ce qu'on nommait la pensée moderne, son âme aimante et sympathique dut se résigner à la voir maudite et repoussée; quand Léon XIII l'a présentée dans son pur éclat, notre génération, lasse de déceptions et de chimères, s'est tournée vers sa lumière bienfaisante et a subi son mystérieux ascendant.

Voilà donc un siècle vain et superbe, qui prétend se passer de la solution théologique, obligé, malgré qu'il en ait, de compter avec elle; un siècle frivole, mais qui garde des idées sérieuses : il ne veut pas se mettre à l'école ni étudier la théologie en latin, mais il s'y intéresse quand il la rencontre sous des dehors moins austères, et quand elle se mêle à sa vie; un siècle de science et de réflexion qui, l'âge venant, arrive à comprendre de plus en plus l'importance de la science du dogme et à la goûter pour elle-même.

Cette attitude à l'égard de la théologie et de la vérité religieuse explique les efforts de la pensée catholique et les différentes formes qu'elle a prises pour s'exprimer, pour s'adapter aux esprits, pour agir sur le monde contemporain. La théologie pure, c'est-à-dire l'étude et l'exposition strictement technique du dogme, devait rester dans les séminaires et ne pouvait se montrer en public que par occasion : c'était déjà beaucoup d'enseigner le catéchisme. Les grands travaux seront donc des travaux d'apologétique ou de controverse. On essaiera moins de creuser la vérité catholique en elle-même et pour elle-même que d'en établir les fondements et de la montrer belle, bienfaisante, nécessaire ; que de l'adapter et de la défendre. Peu à peu on fera à la théologie une part plus grande dans les genres mixtes, dans l'ascétisme par exemple ou dans les cours d'éloquence sacrée ; on profitera pour y intéresser du goût général pour les études de psychologie et d'histoire. Enfin, quand les esprits seront mieux préparés, elle se présentera sans autre parure que sa propre beauté, sans autre attrait que celui de la plus haute des sciences et la plus importante. Ainsi notre siècle commencera son instruction religieuse par le *Génie du Christianisme* et le finira par des cours de théologie. C'est ce que montre une revue rapide des principales formes par lesquelles s'est exprimée la pensée catholique pendant le cours de ces cent ans.

*
* *

L'apologétique tient la première place. En face de l'attaque venant de toutes parts, et variée à l'infini, la vérité chrétienne s'est défendue de toutes les façons : par la

science, par la philosophie, par le sentiment ; dans la chaire, dans les livres, dans les revues et jusque dans les journaux.

Trois hommes surtout, au début du siècle, donnèrent le branle et ouvrirent les grandes voies : Chateaubriand, Lamennais, Joseph de Maistre.

Chateaubriand voulut effacer l'impression du rire voltairien et des déclamations philosophiques du dix-huitième siècle : il peignit la religion catholique belle, attrayante, poétique, à moitié perdue dans le rayonnement de sa gloire extérieure et de ses bienfaits. Jusque-là on n'avait pour intéresser à la question religieuse que le roman à dissertations, les *Lettres de Valmont ou les égarements de la raison* ; à ce même moment venait de paraître la *Démonstration évangélique* de Duvoisin, vieille en naissant ! Ici quelle jeunesse et quelle vie ! C'était vague, peu exact parfois, peu concluant. Mais c'est ce qu'il fallait alors, et l'effet fut immense : par l'imagination et le sentiment les âmes se retournaient vers la vérité et rentraient dans sa sphère d'attraction. La religion devint affaire de poésie sentimentale et d'esthétique.

C'était beaucoup, après Voltaire et le Directoire. Mais c'était peu encore. Lamennais vint donner une secousse nouvelle. Aux âmes indifférentes ou qui se contentaient d'une religiosité poétique, il montra le problème religieux comme un problème qui s'impose, et la solution pratique comme nécessaire à la vie. Chateaubriand avait pris la palette de Bernardin de Saint-Pierre pour charmer les yeux ; Lamennais, pour parler aux âmes, eut parfois les accents de Pascal, plus souvent ceux de Rousseau.

Cependant Joseph de Maistre observait, en philosophe

et en chrétien. Voyant de loin et voyant de haut, il trouvait un sens aux événements les plus déconcertants pour une philosophie et pour une politique à courte vue ; il s'acquitt le droit, par la justesse de ses prévisions, de refaire sa place à la Providence, et par delà l'*Essai sur les mœurs*, il donna sa vraie continuation à l'*Histoire universelle* en montrant dans le monde le vrai rôle du Pape et de l'Église. En face de Voltaire, et souvent par les mêmes moyens, en ce qu'ils ont d'honnête et d'avouable, il réinstalla l'esprit chrétien dans la philosophie, dans l'histoire, dans tous les domaines de l'intelligence, et — la part faite à l'excès, au détail inexact, aux vues risquées, à l'allure parfois cassante, toutes choses inévitables et presque bonnes dans son cas — nul n'a fourni à la défense catholique plus d'idées fécondes.

Maistre, Chateaubriand, Lamennais, se complètent et se compénètrent. A eux trois, ils brisèrent les chaînes multiples qui devaient retenir le dix-neuvième siècle dans l'incrédulité du dix-huitième : grâce à eux, la vie religieuse put reprendre un libre essor dans toutes les directions, dans la poésie, dans l'histoire, dans la philosophie, dans la pratique.

Leur influence fut immense sur la pensée catholique, et, comme il arrive, pas toujours heureuse en tout. Chateaubriand monta jusque dans la chaire chrétienne, et pour y rester longtemps. Ce furent partout des apologies « poétiques », des « harmonies » du christianisme, des tirades sur les « bienfaits » de l'Église : quelques pages exquisés dans Gerbet, dans Lacordaire, dans Bougaud... mais que de fadeurs et de fleurs fanées ! Maistre et Lamennais créèrent chez nous le mouvement romain, destiné à devenir si puissant, et ce fut tout bien ; mais en

faisant sans cesse appel à la tradition et à la conscience confuse du genre humain, — réaction légitime et féconde contre l'individualisme philosophique du siècle précédent, — ils ouvrirent les voies à une érudition sans critique, et ce fut en faveur de nos dogmes un déluge de témoignages, apocryphes souvent, ou tronqués, ou dénaturés pour signifier quelque chose. Balmès et Nicolas donnèrent dans ce défaut; et c'est dommage, car ils gâtèrent par là des œuvres excellentes et solides.

Cependant, d'autres philosophies s'élevaient. L'apologétique chrétienne devait aller à leur rencontre. On sait comment firent naufrage et celle du traditionalisme et celle de l'ontologisme. Au panthéisme et à la philosophie séparée de nos spiritualistes, le Malebranche du siècle, un Malebranche moins sarcastique et plus *humain*, Gratry, opposa une philosophie chimérique parfois et peu sûre, mais toujours haute dans ses aspirations. Il donna l'exemple de philosopher avec toute son âme pour trouver au delà de la philosophie « le Maître » qui enseigne la vérité religieuse. Ollé-Laprune a procédé de même, et par ses fines analyses et ses prudentes déductions il amenait son disciple au seuil du Catholicisme : apologiste habile autant que discret, celui qui a écrit *Le prix de la vie*, et *La certitude morale*, et les études sur Jouffroy et sur Vacherot; ou plutôt philosophe, mais philosophe chrétien et complet, qui, en philosophant sa vie et en vivant sa philosophie, se trouva doublement apologiste : apologie indirecte, mais combien glorieuse, et pour la doctrine, et pour l'homme! — L'abbé de Broglie prit d'autres voies. Suivant le positivisme sur son terrain, il montrait historiquement la transcendance du christianisme, et, par un

vigoureux effort de métaphysique, diminuait d'autant le rôle des présupposés métaphysiques de la foi.

La mode fut un temps aux apologies scientifiques : la part de la théologie y est minime ; plutôt à Dieu que celle de la science y fût toujours assez grande ! Elle est depuis quelques années aux apologies morales, et divers essais se sont multipliés de nos jours où l'on montre le christianisme expliquant seul l'énigme de la vie, seul répondant aux conditions biologiques, seul résolvant les formidables problèmes de la question sociale. Tout cela peut être excellent, tout cela peut rapprocher les âmes de la religion... pourvu seulement qu'on ne veuille pas y voir la seule démonstration valable, ni même strictement une démonstration directe.

C'est en Allemagne qu'ont paru les meilleures œuvres apologétiques et les plus sûres : on connaît Hettinger, Schanz, Gutberlet, Wilmers, Weiss. La France jusqu'à ces dernières années n'a rien eu de comparable ; mais — ce qui vaut bien des livres — elle a depuis 1888 le beau *Dictionnaire apologétique* rédigé, sous la direction de l'abbé Jaugey, par un groupe de prêtres distingués ; elle a des revues catholiques toujours sur la brèche, tantôt pour l'attaque, tantôt pour la défense, où des hommes compétents, des savants parfois, n'ont souvent qu'à vulgariser la science pour dissiper les objections ; elle a, sur des points particuliers, des œuvres de haute valeur. Mais elle a eu surtout — et c'est son mérite propre — les Conférences de Notre-Dame, et je ne sais rien de plus beau et de plus puissant que ces magnifiques « préparations évangéliques » de Lacordaire, de Ravignan, de Félix, où l'émotion vibrante, où l'autorité morale, où la vigueur d'un esprit fortement trempé et d'une pensée toujours sûre et solide autant que

souple et variée, attirent et retiennent tour à tour le plus bel auditoire qui fût jamais. L'un voit la religion toujours belle et féconde, répondant aux aspirations nouvelles comme aux éternels besoins de l'humanité; l'autre fait dominer au-dessus des préjugés et de la passion la voix victorieuse de la vérité; le troisième montre le Christianisme à la hauteur de toutes les exigences de l'esprit moderne et à la tête de tout progrès véritable. A eux trois ils préparent enfin les âmes, par leur action combinée, à goûter une magnifique « Exposition du dogme catholique » où saint Thomas vient enseigner le catéchisme à notre siècle et sait lui faire entendre la plus pure théologie. Ainsi on arrivait enfin à vulgariser la science du dogme. M^{gr} d'Hulst entreprit la même œuvre pour la Morale, et, s'il resta moins accessible à la foule, une élite sut apprécier cette pensée si philosophique, cette dialectique serrée, cette distinction et cette austère sobriété du style.

Il n'y a pas eu que Notre-Dame. M^{gr} Frayssinous avait dignement préparé la voie; d'autres se sont distingués dans le même genre, M^{gr} Besson par exemple. La *Conférence* a été la haute prédication doctrinale du siècle : c'est le dogme vu par le dehors, tandis que les *Sermons* théologiques de Bossuet en sont l'étude intime.



La controverse est la sœur inséparable de l'apologétique. Et d'ailleurs elle est une des formes de la vie intellectuelle, comme la lutte est une des formes de l'action : penser *contre* quelqu'un est pour plusieurs la seule ma-

nière de penser. Saint Thomas, Bellarmin, Suarez, Bossuet ont su, tout en disputant, faire œuvre de science. Dans notre siècle, les petitessees de la polémique ont trop souvent remplacé la discussion vraiment scientifique. Pas toujours cependant, et chez Maistre, par exemple, comme chez nos grands évêques, la pensée est souvent descendue dans l'arène, sans déchoir. Parfois elle y a grandi, et Veuillot, en se frappant le cœur, a su en faire jaillir, dans l'ardeur de la lutte, des pages incomparables : le sens catholique, l'amour de l'Église et du Pape ont donné des ailes à sa pensée.

En Allemagne, Mœhler, par un coup heureux, transforma la controverse entre catholiques et protestants, en y mettant ce qu'il y a de plus pénétrant dans la vue historique du dogme, ce qu'il y a de plus profond dans le regard théologique : la *Symbolique* revenait à l'*Histoire des Variations*.

Dœllinger fut aussi un rude joueur en ses beaux jours, et les catholiques allemands lui en ont gardé une estime reconnaissante et une sympathie attristée; mais Dœllinger fut un historien plutôt qu'un théologien ou un penseur.

Nulle part autant qu'en Angleterre, la pensée catholique ne s'est déployée dans la controverse. De cette pensée venaient, sans qu'on en eût pleine conscience, les souffles qui passaient sur Oxford vers 1833, tout embaumés de ses parfums. Wiseman eut le don de la montrer sous le jour qu'il fallait, d'ôter à la lutte ce qu'elle a d'irritant en la transportant dans le lointain de l'histoire, d'éclairer le présent par le passé, de comprendre que le succès d'une polémique n'est pas de confondre l'adversaire, mais de le gagner. C'est lui qui mit au cœur sai-

gnant du plus grand des *Oxfordmen* cette flèche qui ne devait pas lui laisser de repos qu'il ne fût arrivé à Rome. Grandes joutes dont l'enjeu était un Newman, un Ward, un Hope Scot, un Manning, un Faber, et tant d'autres ; était l'avenir même de l'Angleterre, et, avec elle, du monde britannique ! La pensée catholique anglaise s'y est renouvelée : la présence des grandes recrues d'Oxford ne lui ouvrait-elle pas tous les horizons sur les temps nouveaux, ne lui permettait-elle pas toutes les espérances ?

Wiseman venait de Rome, et c'est à Rome que les idées des catholiques anglais s'étaient rajeunies en lui et retrempées ; mais Wiseman d'autre part donnait la main à Milner, à Lingard, à ces controversistes de la vieille école, habiles et exercés, au poète Thomas Moore qui, avant Newman, mit si heureusement l'humour et la fantaisie au service de la science et de la vérité.

La controverse est souvent affaire d'occasion, et l'occasion, comme la controverse, peut faire qu'on s'intéresse à des questions de théologie en les amenant dans la sphère des préoccupations du moment. Les occasions n'ont pas manqué dans notre siècle : grands événements religieux, grandes manifestations chrétiennes, actes pontificaux exposant la vérité ou condamnant l'erreur, livres retentissants contre la doctrine catholique. Ici les théologiens de profession ont pu intervenir ; en Italie, en Allemagne, ailleurs encore, ils sont intervenus plus d'une fois. En France, jusqu'à ces vingt dernières années, ils ont trop souvent laissé la parole à des profanes, soit manque de préparation ou de confiance en eux-mêmes, soit défiance exagérée de leurs lecteurs et des forces de

la vérité. En revanche, nous avons eu, à côté de nos grands conférenciers, de grands évêques, assez théologiens pour avoir la pensée catholique, assez orateurs ou écrivains pour l'exposer dignement, assez courageux pour être toujours sur la brèche dès qu'il y avait une vérité à défendre, une erreur à combattre.

Que de noms il faudrait citer ! L'histoire théologique doit distinguer, à des titres divers, M^{gr} Bouvier et le cardinal Gousset, les évêques Berteaud, Gerbet et Salinis, Plantier et Dupanloup, le cardinal Dechamps, dont la Belgique a le droit d'être fière, et, au-dessus de tous, M^{gr} Freppel et le cardinal Pie, bien différents l'un de l'autre, mais grands tous les deux par la science professionnelle, par la précision et la sûreté de la doctrine, par l'intelligence de leur temps. Qui voudra connaître la meilleure expression pour la France de la pensée catholique en ce siècle devra lire, avec les Conférences de Notre-Dame, l'œuvre de M^{gr} Freppel et celle de M^{gr} Pie. Un évêque ne saurait enseigner sans faire un peu de théologie : M^{gr} Freppel qui déjà, dans ses cours de Sorbonne, s'était montré si théologien, n'a pas manqué une occasion, comme évêque ni comme député, d'enseigner et d'instruire ; plus d'une *Homélie* de M^{gr} Pie et ses admirables *Synodales* sont des chefs-d'œuvre théologiques, à citer dans l'école comme on cite les Pères ou saint Thomas.

*
* *

Il est des genres mixtes où la théologie est comme chez elle : l'ascétique, la liturgie, l'histoire du dogme.

On s'est redit enfin que la vie spirituelle doit reposer

sur le dogme, et qu'elle trouve son meilleur aliment dans de solides idées théologiques. Le P. Faber et M^{gr} Gay ont beaucoup fait en ce sens. Peu à peu on s'est lancé dans des monographies théologico-ascétiques sur le Saint-Esprit, sur le Sacré-Cœur, sur la sainte Vierge, sur l'Eucharistie, etc., et voici que la théologie n'a plus guère qu'à parler le langage de tout le monde pour paraître belle, pieuse, bienfaisante pour l'âme. — La liturgie est pénétrée du dogme : il suffit d'ouvrir ses trésors pour qu'il se dégage des parfums de vérité céleste. Nous devons beaucoup, sur ce point, à dom Guéranger : il a aidé notre siècle à goûter par le dedans ce que Chateaubriand faisait regarder par le dehors ; et il a, par la liturgie, puissamment orienté les esprits vers Rome. On peut être plus savant et plus profond, on ne sera pas plus populaire ni plus bienfaisant. — Enfin les vérités dogmatiques ont une histoire, et des plus intéressantes ; et l'ignorance seule explique que notre siècle, si passionné d'histoire, ait si longtemps négligé celle-là.

L'Allemagne s'y est mise la première, hardie comme à l'ordinaire et ne doutant de rien, entreprenante en science comme l'Anglais en affaires. Après plusieurs essais, les catholiques allemands ont Schwane. C'est moins brillant que Harnack, moins prodigue d'affirmations tranchées et de grandes généralisations, plus modeste dans ses prétentions ; mais c'est une œuvre saine, positive, solide, et qui rend déjà de grands services à la pensée théologique.

La France n'a jusqu'ici rien de semblable. Les trois volumes de M^{gr} Ginouilhac ont du mérite, mais ils en restent aux premiers siècles. Les études patristiques de l'abbé Freppel à la Sorbonne ne sont plus au point, et

le sens historique y manque un peu, ce sens du devenir et du développement, sans lequel l'histoire du dogme n'est plus qu'une collection érudite de faits sans vie et sans suite; mais elles restent précieuses pour la théologie des Pères en même temps que pour mainte belle exposition de la pensée catholique dans ses contacts avec les idées modernes. Nous devons à un théologien de hasard, comme il s'intitulait lui-même, l'œuvre de théologie historique la plus sérieuse et la plus considérable que nous ayons. Les *Études sur la Trinité*, du P. de Régnon, déconcertent çà et là le théologien de métier, elles ne sont ni assez exactes parfois, ni aussi objectives qu'il semblerait, ni assez rigoureuses pour la méthode; mais quel bel essai et en belle langue si française! Nos Facultés catholiques nous ont donné quelques monographies dans le même sens; nous les recevons comme une promesse et comme un acompte.

En Italie et en Espagne la pensée catholique n'a pas cessé d'avoir l'allure théologique, et la théologie peut s'y présenter dans sa robe à elle, sans « préparation ». Chez eux elle a toujours dit son mot; là l'esprit théologique est encore dans la vie intellectuelle, dans l'atmosphère : livres ascétiques, discussions de toute sorte en sont imprégnés. La pensée y est comme naturellement théologique, et la théologie, sauf exceptions, y a l'esprit catholique.

La méditative Allemagne a su faire une part à la théologie pure dans ses spéculations. Mais la pensée personnelle y a longtemps nui à la pensée catholique, qui est par essence une pensée sociale et traditionnelle. Guenther, Hermès, Kuhn parfois et bien d'autres ont

réduit le dogme à leurs systèmes, comme ils eussent fait d'une philosophie. Mœhler même sacrifia quelque peu à cet esprit personnel; et il nous dit naïvement qu'il pensa d'abord à ne rien dire du Pape dans son petit traité sur *l'Unité de l'Église*.

Mœhler était en voie de s'assagir quand il mourut. D'autres firent l'œuvre : sans parler de Franzelin, qui parle latin, Kleutgen et Scheeben ont été d'admirables théologiens, chez qui la science du dogme parle allemand et parle catholique. Ils ne furent pas seuls : Hettinger et Denzinger, Heinrich et Gutberlet sont connus; et ils sont pléiade ceux qui, avec le même esprit vraiment scientifique, abordent, pour un public restreint mais qui existe, les problèmes les plus ardues de la théologie, sans autre intérêt que celui de la science. Parmi les revues spéciales, citons le *Katholik* de Mayence, la *Quartalschrift* de Tubingue, la *Zeitschrift* d'Inspruck. Rien ne montre mieux le progrès, à cet égard, dans le double sens de la science théologique et de l'esprit catholique, que la comparaison entre la première et la seconde édition du *Kirchenlexicon*.

En France, nous n'avons guère eu, pendant longtemps, en fait de dogmatique, que des catéchismes, quelques-uns excellents, mais toujours peu approfondis; ou bien encore, sur des points spéciaux, des essais de vulgarisation, de grand mérite parfois comme les opuscules populaires de M^{gr} de Ségur, mais évidemment peu scientifiques et souvent peu exacts. Presque jamais nos livres de religion, j'entends ceux qu'on lisait, n'ont été des livres de science solide. Et de là tant de talent gaspillé, tant d'essais infructueux, tant de pas hors de la route; presque rien de sûr ni de durable. Dieu sait les merveilles

que la pensée catholique eût pu faire dans notre France avec les ressources que Dieu lui avait préparées, si seulement elle avait été plus théologique!

On s'en est aperçu, comme de tant d'autres choses, quand le siècle était déjà au déclin. Des théologiens de profession se sont mis à écrire en français sur les questions mêmes de la théologie, et nous avons déjà des œuvres de valeur, tantôt des commentaires théologiques aux documents pontificaux ou conciliaires — à la constitution *Dei Filius*, par exemple; tantôt des monographies sur des questions plus actuelles — sur la connaissance surnaturelle, par exemple; tantôt de hautes et pieuses spéculations scientifiques sur les points fondamentaux de notre vie surnaturelle — sur la grâce, par exemple. Un professeur de nos Facultés a cru le moment venu de faire plus encore : il a entrepris de publier un cours de théologie pour le grand public, et son œuvre fortement pensée, neuve par la forme et traditionnelle par le fond, a déjà obtenu, malgré quelques échappées d'une pensée trop personnelle, un accueil sympathique et confiant. Un grand dictionnaire de théologie vient d'être entrepris sur de larges bases scientifiques... et il a trouvé des souscripteurs. Un public s'est formé, avide de s'instruire, qui écoute des conférences théologiques, qui lit des livres étudiant ces questions vitales. Quand les théologiens, au cours de controverses bruyantes sur les méthodes de l'apologétique, sont intervenus pour dire le mot de la doctrine traditionnelle, on leur a prêté une attention un peu étonnée, mais sympathique. Bref, notre fin de siècle est moins étrangère à la théologie, et la théologie lui est moins étrangère. Le vingtième siècle la verra peut-être étroitement mêlée à sa vie intellectuelle,

et ce sera grand profit. En tout cas, il comprendra sans doute que la théologie est une science aussi, et qui mérite, autant ou plus que toute autre science, d'être cultivée pour elle-même, d'une façon vraiment scientifique et désintéressée.

*
* *

Dans ce coup d'œil rapide sur le mouvement de la pensée théologique et religieuse dans notre siècle, on doit remarquer la part des laïques. Je ne parle pas des cas tout exceptionnels, comme celui de Ward, un des grands convertis d'Oxford, enseignant la théologie aux séminaristes anglais, ou comme celui de Maistre faisant un sermon pour être débité par un jeune prêtre dans une église de Pétersbourg. A ceux que nous avons déjà nommés il faut joindre — pour ne rien dire ici de Montalembert ni de Gœrres, qui firent tant l'un et l'autre pour la renaissance catholique dans leurs pays — Bonald, qui lança la sociologie chrétienne, et Donoso Cortès, qui montra l'antagonisme absolu du libéralisme et de l'idée catholique ; joindre une pléiade de brillants écrivains qui n'ont cessé de montrer le catholicisme vivant et pensant.

Parfois les théologiens de profession se sont effrayés de ces empiètements. Chateaubriand fut vivement attaqué par l'abbé Morellet ; le livre *Du Pape* étonna d'abord à Rome et dérouta les vieux théologiens par des allures toutes nouvelles ; l'*Essai sur le Libéralisme* de Donoso Cortès eût sombré peut-être sous les coups de l'abbé Gaduel, si l'auteur n'eût aussitôt soumis son œuvre au jugement du Pape ; M. Nicolas faillit être mis à l'*Index*.

Rien de plus explicable. Un laïque arrive difficilement

à la précision et à l'exactitude parfaite de la pensée et de l'expression en ces matières. Sûr de ses intentions, il y va de confiance et dit de son mieux ce qu'il a entrevu. Mais comme la vérité catholique est d'ordinaire entre deux erreurs, notre théologien improvisé parle tantôt comme Baius et tantôt comme Pélage. Maistre, dans sa curieuse réponse, récemment publiée, au théologien romain qui avait critiqué le livre *Du Pape*, reconnaît plus d'une fois avoir mal parlé. Mais tous n'ont pas, comme Maistre, ou Donoso Cortès, ou Veuillot, la perfection du sens catholique. On s'irrite, on s'emporte. — Bref, on indispose souvent contre les laïques qui veulent théologiser. Et c'est dommage. Car ils peuvent rendre de grands services à la vérité.

Sans parler de ce qui ne dépend pas de la robe qu'on porte, du talent, de la culture humaine, du style, les laïques ont souvent certains avantages. D'abord, ils se mettent plus facilement au point : ils savent mieux les préoccupations du lecteur, et ce qui lui manque, et par où il prend les questions, à quoi il s'intéresse et ce qu'il peut comprendre. Puis, le théologien, vivant toujours dans la vérité, finit par se familiariser avec elle ; ne la voyant que du dedans, il n'a pas toujours le sens net des proportions : ni sa beauté incomparable, ni sa supériorité, ni sa bienfaisante influence ne le frappent autant. Le laïque, qui voit de plus près les tempêtes et les naufrages, goûte mieux la sécurité du port ; comparant doctrine à doctrine, explication à explication, il sent mieux tous ses avantages, et plus facilement son âme s'élève et chante tout haut ce que l'autre ne savait dire qu'à Dieu ; enfin comme il découvre à nouveau pour lui-même ces régions de la vérité catholique dont le théologien connaît et a maintes fois parcouru les sentiers battus, il donne à son exposition je ne sais

quoi de plus humain et de plus vivant, quelque chose de moins appris et de moins répété : la doctrine ancienne reparaît chez lui plus neuve, plus originale, plus de ce temps et de ce monde. Et voilà comment la théologie se renouvelle en partie sous des plumes moins théologiques. C'est comme un retour aux premiers siècles : Tertullien écrivit sans doute avant d'être prêtre, et aussi Cyprien; Minutius Félix et Lactance restèrent laïques. Et n'avons-nous pas, d'autre part, quelque chose comme Hilaire ou Ambroise, passant du siècle dans l'Église, et se faisant comme ils purent une théologie? Gratry, Newman, furent plutôt des penseurs catholiques, admirables parfois comme brasseurs d'idées, que des théologiens : c'est ce qui explique en partie leurs avantages et leurs déficits.

Le grand mal dans notre siècle a été que la pensée catholique n'a guère été représentée devant notre monde que par ces organes, excellents si l'on veut, mais non accrédités : ils ont fait de leur mieux pour la défendre et la venger, mais ils l'ont étayée parfois d'arguments ruineux, ou ils l'ont défigurée en croyant l'habiller à la mode du jour. Ils sont des auxiliaires précieux, mais à condition d'être des auxiliaires, c'est-à-dire d'avoir où se rattacher une armée et des chefs dont ils suivent le mouvement et d'où ils reçoivent le mot d'ordre.

*
* *

Nous n'avons guère étudié encore que le mouvement extérieur de la pensée catholique. On peut aller plus loin, essayer de la suivre elle-même, d'en saisir les changements d'allure et d'attitude, d'en voir le progrès ou le recul. Et d'abord sur quelques points particuliers,

parmi lesquels vient en premier lieu la question biblique.

La Bible, on le sait, est, avec l'enseignement oral de l'Église, ou tradition authentique, la source où le catholique puise la vérité révélée. On connaît les merveilleux progrès des études bibliques, et la façon dont les admirables découvertes de notre siècle ont ressuscité pour nous ce monde ancien où nous ne pénétrions jusque-là que par la Bible, et comment tant de sciences se sont trouvées par là en contact avec elle. De là une grande lumière jetée sur les Livres saints eux-mêmes, et comme un fond général à ces scènes détachées qu'ils nous donnaient sans perspectives et sans cadres définis. Mais de là aussi des difficultés nouvelles.

On peut voir dans la Bible des écrits humains, historiques ou doctrinaux ; on peut y voir des écrits inspirés, contenant la parole de Dieu : il y a le regard de la science, et il y a celui de la foi. Or, jusqu'à ces derniers temps, les chrétiens ont toujours tenu que la seule autorité historique des Livres saints devait faire conclure au caractère divin de notre religion. « Nous ne prétendons pas, disaient-ils aux incroyants, vous imposer une foi aveugle, nos titres sont d'ordre scientifique, étudiez-les seulement comme on étudie Thucydide ou Tacite. Et d'abord, sans préjugé. Or, c'en est un de rejeter, sans autre raison ni examen, tout récit de miracle ou de prophétie. La philosophie, en prouvant l'existence et les attributs de Dieu, montre aussi que ces faits sont possibles. Ils peuvent d'ailleurs se constater, puisque ce sont des faits comme les autres, des paroles comme les autres. Dès lors, ici comme ailleurs, la science et la critique sont tenues à contrôler le témoignage, mais aussi à l'admettre s'il présente les garanties voulues. Eh bien ! nos témoins sont scientifiquement irrécusables. Il

faut donc tenir leurs récits pour vrais. Les faits ainsi garantis sont d'ailleurs humainement inexplicables. Il faut donc conclure à l'intervention divine en faveur de tre religion. »

Restait à prouver la valeur du témoignage. On le faisait en établissant l'authenticité et la véracité de la Bible, ou du moins des livres et des passages qui importaient à la thèse. Et longtemps, les libertins et les philosophes n'ont eu à opposer que de bien futiles raisons. Mais, de nos jours, cette preuve est sapée par la base : on refuse à la Bible la foi historique, on récuse les témoins. On a raison, semble-t-il, si on les prend en défaut. Or n'est-ce pas le cas ? Nous savons bien que le monde n'a pas été fait en six jours ; et le déluge, comment admettre, ou que tous les hommes y aient péri, ou que telle race y ait échappé, sans faire de part ou d'autre violence aux faits, aux dates, aux textes ? Il y a plus. L'analyse critique s'est attachée aux livres bibliques et elle a cru y découvrir des contradictions. Plus encore, cette authenticité, dont on faisait tant de bruit, a été battue en brèche, et si, pour le Nouveau Testament, il y a déjà un retour marqué vers les données traditionnelles, il en est tout autrement pour l'Ancien : ne donne-t-on pas couramment la question du Pentateuque comme résolue contre Moïse, et ne regarde-t-on pas comme acquis que ni la seconde moitié d'Isaïe, par exemple, n'a rien à faire avec Isaïe, ni le livre de Daniel avec Daniel ? Bien d'autres difficultés sont nées, qu'on ne soupçonnait guère autrefois, du rapport de nos Livres saints soit avec des apocryphes, soit avec des mythes babyloniens antérieurs aux récits de la Genèse.

Malgré tout, l'Église catholique continue à regarder la Bible comme une des principales sources de « la démon-

tration chrétienne ». Mais l'inerrance absolue du texte sacré n'est pas à la base de la preuve. Nous savons Tacite faillible, nous pouvons le prendre en faute, sans avoir droit pour cela de rejeter son témoignage en bloc. Et de même, on ne prétend pas tout d'abord imposer la Bible comme sans erreur : c'est question à étudier sous la direction de l'Église, aux lumières de la foi. On ne demande à la science que de recevoir, sur d'irrécusables témoignages, le grand fait de l'intervention divine. Tout au plus, comme l'Église enseigne que la Bible est infaillible, sommes-nous tenus à écarter l'objection qui naîtrait chez l'incroyant des erreurs qu'il pense y voir. A cet égard, la position catholique est celle-ci : « On ne peut montrer dans un texte certainement biblique une affirmation de l'auteur sacré lui-même, qui puisse être convaincue de fausseté, c'est-à-dire qui contredise une vérité acquise à la science. » Contre la thèse ainsi posée, nous disons qu'on ne peut rien apporter de certain.

L'obstacle écarté, la démonstration positive se fait tout d'abord et surtout par le Nouveau Testament. L'école de Baur a vécu ; la critique contemporaine en revient presque, pour la date des écrits, aux conclusions d'autrefois. Ce qui l'arrête ici ou là, c'est l'horreur de la prophétie et du miracle. Mais, encore une fois, il est antiscientifique de rejeter, pour cela seul, des documents et des témoignages qu'on admettrait autrement. La science rigoureuse mène à notre conclusion, et l'école « historique » allemande ne s'en défend pas par l'histoire. Il y a eu, au berceau du christianisme, des faits humainement inexplicables, surtout les miracles du Christ, et surtout le grand miracle, le fait de sa résurrection.

Pour juger plus facile et plus péremptoire la démon-

tration par le Nouveau Testament, les catholiques n'ont pas renoncé à la démonstration par l'Ancien. Ils ne rejettent pas aveuglément tout le travail critique du siècle ; mais aussi, ils se refusent à en recevoir aveuglément toutes les conclusions. Ils font la part de la fantaisie, — et qui niera que la critique subjective ait parfois ses fantaisies ? — et la part du préjugé qui écarte sans examen tout fait surnaturel. D'après eux, abstraction faite de toute autorité de l'Église, l'Ancien Testament nous donne au moins ceci : au point de départ, Moïse constituant son peuple, un recueil de lois et de récits ; puis, du onzième au second siècle, une suite d'écrits poétiques et moraux, historiques et prophétiques, qui nous renseignent sûrement sur les faits capitaux de l'histoire d'Israël.

Or c'est assez pour la démonstration. Car à cette histoire le miracle est inséparablement uni ; cette histoire avec ses alternatives, le monothéisme au milieu de l'idolâtrie générale, sont eux-mêmes un miracle. La prophétie n'y est pas moins visible. Au-dessus des discussions de dates et de textes, comment ne pas voir cette attente d'un Messie, cette idée d'une conversion des peuples au Dieu unique et d'une rénovation religieuse par le Messie devenu le chef des nations ? Et cela s'est accompli. Les historiens incrédules constatent à chaque pas quelque chose d'unique dans ce peuple et dans cette histoire, et se perdent à l'expliquer. Les catholiques disent : « Il n'y a qu'une explication possible, l'action divine. » Et aujourd'hui comme aux jours des Pères, comme aux jours de Bossuet, l'Église donne la correspondance des deux Testaments comme un signe divin, comme un de ses titres.

Reste à regarder la Bible en croyant, comme la parole de Dieu, sous la direction infaillible de l'Église. Bien des

questions restent pendantes; mais ce sont questions à débattre entre catholiques. Jusqu'où le but pratique et doctrinal du livre nous autorise-t-il à voir dans tel récit d'aspect historique un pur symbole, ne valant que par ce qu'il signifie, et soumis comme symbole à toutes les conditions des autres signes symboliques? Jusqu'où peut-on accepter les doutes contemporains sur la rédaction de tel livre et sur son attribution à tel auteur? Jusqu'où l'incorporation d'un document dans un texte inspiré garantit-elle les données de ce document, et à quelles conditions peut-on y supposer l'erreur? Sur ces questions, sur bien d'autres encore, et des plus délicates, les catholiques, comme il arrive, se sont partagés : les uns ont voulu tout garder des anciennes positions, d'autres ont abandonné tout ce que l'on pouvait sans hérésie. Plus d'une fois l'Église est intervenue pour maintenir les principes ou pour en préciser le sens : le dogme a progressé. Le concile du Vatican a renouvelé, en les complétant ou les expliquant, les enseignements de Trente sur le canon, sur l'inspiration, sur la valeur de la tradition en exégèse. L'encyclique *Providentissimus Deus*, du 18 novembre 1893, a résolu plus nettement que jamais la question de l'incrance.

Elle trace en même temps aux catholiques un magnifique programme d'études bibliques. Beaucoup avaient devancé l'appel : en Allemagne, Allioli, Haneberg, Bisping, Schanz, Bickell, Kaulen; Patrizi en Italie; Corluy, Lamy, Van Steenkiste en Belgique; en France, pour ne nommer que les morts, Glaire, Le Hir, Ancessi, Meignan, Trochon, Motais, P. P. Martin. En ce moment, l'entrain est admirable, sinon l'accord; et deux monuments grandioses s'élèvent : le *Cursus Scripturæ sacræ* des jésuites allemands, le *Dictionnaire de la Bible* des catholiques français.

Si l'Écriture reste un moyen apologétique, l'Église l'est devenue en ce siècle plus que jamais. Jusque-là les catholiques se préoccupaient surtout d'établir contre les protestants tantôt la nécessité d'une autorité vivante pour garder et interpréter l'Écriture et pour trancher les controverses, tantôt la présence dans la seule Église romaine des traits distinctifs de la vraie Église telle qu'elle nous apparaît dans l'Écriture et dans la Tradition. Le procédé demeure excellent contre les mêmes adversaires, et l'usage n'en est que plus facile depuis que sont dissipés tous les nuages amassés par le gallicanisme. A l'argument de tradition les découvertes nouvelles ont donné un relief incomparable. Il est devenu de plus en plus évident que le protestantisme va contre les faits les mieux avérés. On a trouvé aux Catacombes des images de la Vierge datant du deuxième siècle, des traces de presque tous les sacrements, des représentations vivantes du sacrifice eucharistique ; les pierres mêmes ont parlé, exprimant avec une incomparable netteté la présence réelle, la primauté du Pape, la prière pour les morts, — tout le catholicisme. Si haut qu'on remonte, si avant qu'on creuse, comme disait Thomas Moore en son langage expressif, on retrouve le papisme ; et de protestantisme, pas d'autre trace que chez les hérétiques. — Mais il y a plus. Le fait même de l'Église devient un argument. Maistre déjà et Lamennais voyaient le doigt de Dieu dans cette survivance à toutes ruines, dans cette immuable souplesse qui s'adapte à tout sans cesser d'être soi, dans cette résistance à toutes les causes de dissolution. C'est devant ce fait concret, visible à tous, que Lacordaire, par une nouveauté hardie, — qui n'était qu'un retour à saint Augustin, — plaça ses auditeurs de Notre-Dame en leur disant : « Regardez l'Église, elle porte

au front un signe divin. » Le concile du Vatican a sanctionné le procédé et l'a résumé en quelques mots profonds, montrant en elle, en même temps que l'héritière et la continuatrice d'un passé miraculeux, un miracle vivant et perpétuel, motif de crédibilité pour tous, à la portée de tous.

Et il est vrai que ce spectacle a étonné les plus grands esprits de notre temps, historiens, politiques, ou penseurs. Le rôle social de l'Église frappe surtout les regards en cette fin de siècle : on admire la maîtresse incomparable trouvant dans ses principes éternels le seul remède au mal des sociétés, on admire cette grande autorité morale dominant la force même, on admire cette puissante unité de doctrine et de gouvernement dans le désarroi général de la pensée et dans la désunion des âmes.

La théologie de l'Église ne pouvait que profiter de ces circonstances favorables. Nous n'avons pas encore le chef-d'œuvre qu'il faudrait. Mais le traité *De Ecclesia* existe, et il se perfectionne tous les jours. Avec les traités *De Scriptura*, *De Traditione*, *De Fide*, qui tous ont reçu, dans notre siècle, des développements considérables, il complète cette théorie de la méthode apologétique et de la connaissance surnaturelle dont le concile du Vatican a si heureusement tracé les grandes lignes.

L'Écriture et l'Église nous introduisent au surnaturel. L'étude même de ce surnaturel a beaucoup progressé depuis cent ans, et les idées sur ce point sont devenues plus nettes et plus précises. Il n'y a eu pour cela qu'à revenir au passé. Car saint Thomas avait tout dit, ou peu s'en faut, sur la distinction entre la nature et le surnaturel, sur ce à quoi nous avons droit comme hommes et sur le

surcroît lié avec la fin supérieure que nous destinait la divine libéralité, sur la grâce sanctifiante et la vie divine en nous. Mais ces notions s'étaient obscurcies dans l'enseignement aux temps de la Réforme. Le concile de Trente les rappela et les expliqua contre les novateurs; Pie V, en condamnant hardiment Baius, donna à la pensée théologique, sur ce point, une direction nouvelle en un sens, mais plus sûre, en face des erreurs modernes, que la vieille direction augustinienne. Mais l'influence janséniste, des luttes d'école, les idées cartésiennes et anti-scolastiques retardèrent jusqu'à nos jours l'éclosion de la bonne semence. Enfin on a secoué les vieilles entraves : la théorie de la grâce sanctifiante a été présentée dans sa beauté sublime, et des notions plus exactes sur le surnaturel et sur ses rapports avec la nature nous rendent les réponses péremptoires contre les vieilles accusations de calomnier la nature et de faire Dieu injuste.

Comment décrire dans le détail tout ce mouvement des idées, des méthodes, des tendances théologiques? Comparez, pour vous en rendre compte, les meilleurs auteurs du dix-huitième siècle avec ceux du nôtre, Billuart, par exemple, ou les Wurzbourgeois avec Franzelin, Palmieri, Pesch. Encore n'aurait-on là qu'une vue incomplète; c'est chez les non-théologiens qu'il faut chercher certains traits de la pensée théologique actuelle : comment nous nous intéressons surtout à l'homme et aux côtés humains des grandes questions; comment derrière la position juridique et le for extérieur, où tel homme doit passer pour hérétique ou infidèle, nous cherchons l'homme intime, l'individu, de bonne foi peut-être et peut-être aimé de Dieu malgré son erreur involontaire; comment à la métaphy-

sique pure et aux idées abstraites nous préférons l'analyse psychologique et les théories de la connaissance, à la controverse et aux luttes sans issue le regard plus libre et plus impartial de l'observateur ou de l'historien.

Tout n'est pas progrès dans ces tendances nouvelles de notre théologie, de notre prédication, de notre ascétique. Mais nous avons une supériorité incontestée par la pénétration de l'esprit historique et scientifique dans la théologie et dans la pensée catholique. Il y a là un fait qu'il importe de signaler.

*
* *

La vérité ne saurait que gagner au développement de l'histoire et du sens historique. Si un moment quelques catholiques ont eu peur, en voyant l'arme en des mains ennemies, d'autres ont pris la pioche eux aussi et n'ont pas craint d'accumuler les ruines, sachant bien que « l'Église n'a besoin que de la vérité », sûrs de trouver visibles sous les décombres les réalités divines et le vieux roc inébranlable.

Les théologiens ne pouvaient se désintéresser de ces études, et toujours ils ont essayé d'en utiliser les résultats pour établir le dogme et affirmer la tradition. Mais ils ont été plus lents — et cela s'explique — à transporter l'esprit historique dans l'étude même du dogme, à bien faire la part du devenir et du développement dans l'intelligence et dans l'explication de la vérité immuable. De là des chocs entre eux et les historiens catholiques de nos origines religieuses, — et il faut dire que les torts n'ont pas tous été d'un seul côté. Grâce à Dieu, la paix se

fera. Déjà Franzelin et Scheeben, par exemple, sont remarquables par le sens historique autant que par l'étendue des connaissances patristiques ; tous comprennent que saint Thomas d'Aquin et saint Ignace d'Antioche peuvent avoir la même foi sans parler le même langage ; nous revivons mieux, nous « réalisons, mieux » comme disent les Anglais, les idées dogmatiques et la théologie du passé. Progrès immense pour la science même du dogme : il fait si bon toucher, pour ainsi dire, la réalité vivante, si bon contempler plus jeune et plus belle dans ses premiers bégaiements la foi qui cherche à comprendre et à s'expliquer ! Pourvu cependant qu'on ne croie pas que le sens historique tienne lieu de théologie, et que, dans ce domaine, l'étude des faits n'ait rien à voir avec les principes, rien à gagner en s'aidant de leur lumière.

Le sens critique va de pair avec le sens historique ; il est, à vrai dire, la condition de tout progrès dans la science, il est une partie de l'esprit scientifique. Ici encore les catholiques, eux aussi, ont eu à faire leur éducation. Entre la pensée catholique — traditionnelle, sociale, autoritaire — et l'esprit critique, entrant dans les questions religieuses avec ses allures libres, personnelles, tranchantes, il y a eu d'abord défiance et antipathie. Les malentendus semés par des ennemis, des excès chez nos jeunes critiques, lesquels, comme on a dit finement, ont plus d'une fois « pris un plaisir pétulant à casser les vitres dans l'école », un peu de jalousie peut-être et de susceptibilité se mêlant, chez ceux dont les idées étaient faites, au respect du passé et au souci légitime de ne pas détruire sans raison les vieilles bâtisses, — tout cela explique l'attitude peu bienveillante de part et d'autre. Mais ici encore

les nuages se dissipent, et bientôt il ne restera que le profit pour tous d'une alliance féconde. Pour ne parler que des théologiens, — puisque c'est eux qu'on oppose le plus à la critique, — ils ont déjà beaucoup gagné à l'esprit nouveau. Il a fallu abandonner de vieilles positions décidément intenables, renoncer à des arguments qui ne valaient pas, rejeter des textes apocryphes et des faits controuvés, devenir plus scientifique enfin, et c'est tout profit. D'autre part, ce qui est resté debout est reconnu solide à jamais, et le doute n'est plus permis sur des points jusqu'ici aigrement contestés par les protestants : l'authenticité des sept lettres de saint Ignace, la venue de saint Pierre à Rome, le culte de l'Eucharistie et de la sainte Vierge au second siècle, l'autorité des premiers Papes, etc.

Les théologiens n'ont donc aucune raison d'en vouloir à la critique. Loin de là. Ils travaillent à en prendre l'esprit : ils pèsent leurs affirmations, ils trient leurs preuves, ils ne veulent employer que des pièces de bon aloi. Ils savent bien que la science et la vérité ne peuvent qu'y gagner, comme la pensée catholique elle-même resplendit d'autant plus pure et belle qu'on la dégage mieux des scories et des concrétions humaines. Mais il ne faudrait pas, d'autre part, sous prétexte de critique, faire la guerre à la théologie et à l'esprit de tradition, au risque de frapper sur la vérité dogmatique. Que la critique se critique elle-même. Il n'est pas de bonne méthode de faire fi des affirmations du passé, de dédaigner les gens du métier dans les choses de leur profession, de nier sans avoir étudié et compris les raisons. Les théologiens n'ont pas coutume de croire ni d'affirmer à la légère ; et quand ils donnent une vérité comme traditionnelle, il est cri-

tique d'examiner au moins leur dire. Il y a tradition et tradition, sans doute, et il est important de ne pas prendre pour parole divine ce qui n'est qu'addition humaine; mais prenons garde aussi, en nous débarrassant trop vite d'une affirmation humaine, de rejeter des parcelles de vérité divine. La voix du passé, quand il s'agit du dogme, n'est-elle pas en grande partie l'organe de la vérité révélée? le divin s'y mêle intimement à l'humain; l'enseignement authentique court partout à travers les vues individuelles de celui qui enseigne. Il est critique, encore une fois, de tenir compte du caractère traditionnel et conservateur de la théologie et de la pensée catholique.

*
* *

Montrer la théologie et la pensée catholique s'imprégnant du sens historique et critique, c'est dire leur attitude à l'égard de ce que l'on nomme « la science » ou « les sciences ». Entre elles il ne devrait y avoir que sympathie : la science n'est-elle pas fille de Dieu comme la foi, n'est-elle pas, dans les obscurités du présent, le flambeau qui éclaire les abords du temple, et qui jette quelques lueurs tremblantes jusque dans le sanctuaire mystérieux où Dieu nous parle et se donne à nous sans se montrer? Nous ne craignons pas qu'elle contredise un seul de nos dogmes; car le vrai ne saurait s'opposer au vrai.

Mais à côté de la science faite il y a l'hypothèse ou la science en train de se faire, et il y a une certaine métaphysique de la science. Ici la réserve est prudente et scientifique. S'il faut prendre garde à ne pas repous-

ser la vérité sous couleur de défendre la religion, on ne doit pas non plus accepter l'erreur ou s'engouer de toutes les hypothèses pour avoir l'air accueillant et libéral. Ayons l'esprit scientifique et l'amour de la vérité : ce sera la meilleure sauvegarde contre les enthousiasmes irréfléchis pour des nouveautés fragiles, et contre les résistances déraisonnables à des opinions sérieuses.

A l'égard de la philosophie moderne, l'attitude, on le devine, est sensiblement la même. Quand la pensée catholique s'essaie à la science du dogme, et travaille à mieux s'expliquer ce qu'elle croit, elle fait de la théologie. La théologie qui cherche à se rendre compte et qui raisonne sur son objet, qui veut être en un mot de la théologie et non seulement de l'exégèse ou de l'histoire, doit nécessairement philosopher : pas de science de la foi sans philosophie. Saint Thomas et les grands scolastiques christianisèrent à cet effet non seulement Aristote, comme on le dit trop souvent, mais Aristote et Platon; et les Papes ont maintes fois ratifié l'alliance de la théologie avec la philosophie scolastique, maintes fois condamné ceux qui n'en voulaient pas. L'alliance est-elle indissoluble, et ne peut-on songer à la rompre? Jusqu'à présent, les essais ont tous échoué : et ceux des platoniciens, et ceux des cartésiens et, dans notre siècle, ceux des traditionalistes en France et en Belgique, ceux des kantistes en Allemagne, ceux des ontologistes et des rosminiens en Italie.

Que conclure? Que l'Église elle-même s'est inféodée à un système, et que ce système est seul vrai? Non pas cela précisément. Mais au moins ceci : que les autres systèmes sont faux, puisqu'ils contredisent des vérités acquises; que ce système est très apte à expliquer le

dogme; qu'il y a enfin certains points de sens commun et de philosophie première, si je puis dire, antérieurs à tout système, dont la philosophie scolastique n'est guère que la prise de possession par la raison philosophique; et que sur ces points le dogme catholique ne permet pas le doute.

On s'irrite contre cette assurance des scolastiques et contre cette prétention à revendiquer pour eux seuls la vraie philosophie du dogme. Mais il faut bien que la vérité s'affirme : c'est son droit, et c'est son devoir.

Il faut donc le reconnaître, la théologie a tout avantage au retour vers saint Thomas et vers la scolastique. Pour avoir voulu théologiser hors de là, quel désarroi chez tant de théologiens des trois derniers siècles!

Ce retour devait être en grande partie l'œuvre des cinquante dernières années : il a coïncidé, on le devine sans peine, avec la renaissance de la philosophie scolastique. Léon XIII y a aidé de toutes ses énergies; à sa voix, le mouvement est devenu général, et déjà il a eu d'excellents effets.

Il durera malgré les essais probables de réaction. Il faut s'en réjouir au nom de la théologie, au nom même de cet esprit scientifique qui la pénètre de plus en plus. Car, si la science avance par l'esprit de progrès uni à l'esprit de tradition, nulle part peut-être plus que dans saint Thomas on ne trouve une heureuse union de ce double esprit, nulle part mieux que dans un commerce intime et assidu avec le docteur angélique, le théologien n'apprend à marcher avec son siècle sans rompre follement avec le passé.

En résumé, notre siècle, comparé au XVIII^e, a été pour

la pensée catholique une époque de renaissance. D'abord refléurit l'*idée religieuse*, sous sa forme la plus générale. C'est elle surtout que Chateaubriand propose à l'imagination et au cœur, Joseph de Maistre à la raison, Lamennais à la volonté. Cette idée s'est précisée de plus en plus comme *idée catholique*, et c'est comme telle que nous l'avons vue vivre et marcher. Enfin, sûre d'elle-même, elle a cherché, non sans succès, à devenir, elle aussi, *savante et philosophique*.

L'évolution ne s'est pas faite sans luttes intimes : luttes contre les tendances nationalistes et régaliennes ; luttes contre les engouements pour le progrès quel qu'il fût, pour la liberté sans frein, pour la conciliation à tout prix, pour un individualisme outré ; luttes contre les défiances excessives à l'égard de la raison humaine et de toute nouveauté.

La paix s'est faite sur les points capitaux, la grande « paix romaine », qui ne cherche pas d'ailleurs à tout réglementer ni à comprimer tout élan.

Voilà pour l'intérieur. Que sont nos relations avec les penseurs du dehors ? Meilleures peut-être, à certains égards, que jamais. Non pas que nous en soyons encore à la solennelle « proclamation des droits de Dieu », que des penseurs comme Bonald et Joseph de Maistre entrevoient pour la fin du *xix^e* siècle. Au moins voit-on partout que, pour vivre, il ne suffit pas de proclamer les droits de l'homme. N'est-ce pas déjà proclamer implicitement ceux de Dieu ?

Il en a été de l'esprit moderne en face de la pensée catholique à peu près comme de la cité moderne en face de l'Église. Longtemps il l'a regardée comme sa pire ennemie, il n'a songé qu'à secouer son joug. Plus d'un

indice semble présager pour l'avenir une appréciation plus équitable, des dispositions plus sympathiques. Si le vingtième siècle revient à la justice et à la vérité, il admirera la pensée catholique : il verra comme elle est favorable au progrès de la science, à la vraie philosophie; il lui saura gré d'avoir résisté aux intolérables excès de l'esprit individuel, comme de n'avoir pas désespéré de la raison, quand la raison s'abandonnait elle-même; et qui sait? sans rien sacrifier de ses droits et de sa liberté, — dont la pensée catholique n'est pas moins jalouse pour lui que lui-même, — il lui donnera la main comme à une sœur plus sage et plus éclairée.

J.-V. BAINVEL.

LA THÉOLOGIE CATHOLIQUE

AU XIX^e SIÈCLE

PREMIÈRE PARTIE

LE MOUVEMENT THÉOLOGIQUE

CHAPITRE PREMIER

LA DÉCADENCE THÉOLOGIQUE AU DÉBUT DU DIX-NEUVIÈME SIÈCLE

I

L'histoire de la littérature et du mouvement théologique, au début du siècle dernier, est loin d'être brillante. Et ce n'est pas sans une réelle tristesse que l'on constate la décadence où était tombée la science sacrée, depuis trente ou quarante ans environ. Le dernier tiers du dix-huitième siècle pesait lourdement sur les premières générations du dix-neuvième, à tel point que la vie théologique paraissait complètement étouffée, au lendemain de la révolution française¹. Différentes causes,

1. Cette décadence n'est que trop réelle. Il ne faut pourtant rien exagérer. C'est quelque chose pour une époque d'avoir donné à l'Église l'admirable Bulle *Auctorem fidei* (1791), et d'avoir eu des théologiens comme Eusèbe Amort († 1775), Bernard-Marie de Rossi († 1775), Jean-Baptiste Faure († 1777), Henri Kilber († 1783), saint Alphonse de Liguori († 1787),

qu'il importe d'analyser, avaient amené ce résultat désastreux.

En France, jamais peut-être la doctrine catholique n'avait été ni si bien attaquée, ni si faiblement défendue, qu'à la fin du dix-huitième siècle. Voltaire, Rousseau et les philosophes encyclopédistes n'avaient que trop réussi, par des moyens différents, dans cette œuvre commune de haine et de combat qui cherchait à « écraser l'infâme », c'est-à-dire le catholicisme. Et avec quelle habileté, quelle verve étincelante et quelle tactique réfléchie, ils portèrent la lutte sur tous les terrains : philosophie, sciences, histoire et littérature religieuses ! On les réfuta sans doute, et leurs sophismes railleurs furent démasqués par une foule d'apologistes : Bergier, Nonnotte, Bullet. Guénée, Barruel, etc. Mais « que pouvaient leurs efforts honnêtes contre l'esprit, la verve, la vogue d'adversaires qui se nommaient Voltaire, J.-J. Rousseau, Diderot, et combattaient avec l'éclat du talent, dirigeant contre le christianisme l'ironie, la sensibilité, la passion, dans un style prompt et vif, ou ému, ou fougueux, dont les apologistes ne possédaient pas les secrets¹ ? »

Battu en brèche à l'extérieur par l'esprit voltairien et l'incrédulité du dix-huitième siècle, le dogme catholique trouva un autre ennemi à l'intérieur même de l'Église. Ce fut le jansénisme. Cette hérésie tenace, qui dura plus d'un siècle, se fit

M^{sr} Le Franc de Pompignan et Nicolas Bergier († 1790), François-Antoine Zaccaria († 1795), le cardinal Gerdil († 1802), François-Xavier de Feller († 1802), Vincent Bolgeni († 1811), Alphonse Muzzarelli († 1813), Jean-Baptiste Duvoisin († 1813), Jacques-Antoine Zallinger († 1813), le cardinal de La Luzerne († 1821). Même la France (que l'auteur a spécialement en vue) n'est pas absolument appauvrie. — J. V. B.

1. Maisonneuve, article *Apologétique*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*. Paris, 1901, t. I, col. 1547. — Il n'est que juste de citer aussi les lignes qui précèdent : elles montrent l'autre aspect de la question. « C'est une opinion assez générale que les apologistes français furent inférieurs à leur tâche. Ainsi formulée, l'appréciation est injuste. Car si l'on ne conteste ni l'ardeur ni le zèle des innombrables soldats qui se lancèrent dans la mêlée, il faut reconnaître, avec la bravoure, des qualités solides de résistance. Il n'est guère d'objection qu'ils aient laissée sans réponse, et leur bon sens, leur érudition, leur clarté, sont de remarquables avantages dont ils furent presque tous excellemment doués. On ne leur pourrait guère reprocher que la complaisance des uns pour Condillac, des autres pour Descartes. » — J. V. B.

l'auxiliaire inconscient du philosophisme, en jetant comme lui le discrédit sur la doctrine et les institutions de l'Église. Non seulement ses faux miracles servirent de prétexte aux incrédules pour attaquer le vrai surnaturel et ruiner les fondements de la théologie, mais surtout ses déclamations perpétuelles contre le Pape diminuèrent le prestige de l'autorité pontificale et donnèrent plus de force aux prétentions gallicanes. En même temps, ses fausses théories sur les rapports de la nature et de la grâce imprégnaient çà et là de leur venin les milieux théologiques, et aboutissaient presque partout à la désertion des pratiques sacramentelles. Longtemps après la Révolution, surtout en France, la vraie doctrine eut à lutter contre les derniers restes du jansénisme; et, pour n'en citer qu'un exemple, ce ne fut pas sans peine qu'on réussit à introduire dans les séminaires français la *Théologie morale* de saint Alphonse de Liguori. En 1829, le futur archevêque de Reims, l'abbé Gousset, se voyait encore dans la nécessité de la *justifier* — on en était là — aux yeux du public¹.

L'influence du jansénisme fut d'autant plus désastreuse qu'il avait une étroite affinité avec le gallicanisme²; ils n'hésitèrent pas à unir leurs efforts, notamment en Italie et en Allemagne, pour combattre le catholicisme authentique.

On sait comment Napoléon I^{er} voulut se passer du Pape, et eut recours à la violence pour lui arracher des concessions impossibles, relatives à l'institution canonique des évêques. Un trop grand nombre de prélats abondèrent dans son sens, et peu s'en fallut que la France eût un schisme après le Concile national de 1811. Sous la restauration, la majeure partie du clergé français resta attachée aux idées gallicanes. Les

1. Au début du siècle, elle était à peine tolérée dans les séminaires français; et, dans tel ou tel diocèse, les professeurs la qualifiaient de *Theologia moralis seu potius immoralis*. Cf. M^{sr} DE LADOUÉ, M^{sr} Gerbet et l'école menaisienne, Paris, 1870, t. I, p. 121. — L'abbé COMBALOT, prêchant en 1829 dans le diocèse de Quimper, et développant les principes de saint Liguori, fut interrompu par l'évêque lui-même : « Nous ne partageons pas ces principes. » M^{sr} DE LADOUÉ, *loc. cit.*, p. 122.

2. L'auteur comprend sous ce mot toutes les doctrines à tendance gouvernementale, particulariste et nationale, en Allemagne ou en Italie, non moins qu'en France. — J. V. B.

livres classiques qui servaient à l'enseignement des séminaires ne faisaient d'ailleurs que le confirmer dans ces idées. Presque partout on avait adopté Bailly comme manuel, ou la *Théologie de Toulouse*, deux livres jansénistes et gallicans, qui prétendaient que le Pape n'est pas infallible, que les décisions des congrégations romaines n'ont pas force de loi en France, que les souverains temporels ont le droit de créer des empêchements dirimant le mariage, que le sacrement et le contrat de mariage sont séparables, etc. Quand certains actes de l'autorité pontificale paraissaient trop gênants pour une thèse, on les écartait d'un mot tranchant et dédaigneux : *Hæc bulla non viget in Gallia*.

En Allemagne, la situation théologique n'était pas meilleure, tant s'en faut, à la fin du dix-huitième siècle. Depuis Joseph II, le gallicanisme, fortement teinté de jansénisme et même de protestantisme, était devenu une sorte de religion d'État. Dogme, culte et discipline, l'empereur sacristain avait voulu tout réformer par lui-même. Il comptait surtout, pour la réussite de ses projets, sur la transformation des séminaires diocésains et des écoles monastiques en séminaires généraux, tels qu'il les établit à Vienne, à Pesth, à Pavie, à Louvain et à Fribourg. De fait, « ce furent autant de foyers d'incrédulité. L'enseignement dogmatique et exégétique y était imprégné de rationalisme, si bien que les séminaristes perdaient rapidement la foi qu'ils avaient apportée de la maison paternelle. Les professeurs d'histoire enseignaient d'après les manuels de leurs collègues protestants, et le droit canonique des séminaires généraux n'était qu'une machine de guerre destinée à battre en brèche l'autorité de la Papauté. Pour que personne ne pût échapper à cet empoisonnement intellectuel et moral, il était interdit aux futurs prêtres d'étudier la théologie hors d'Allemagne... On ne pouvait recevoir les ordres sacrés qu'après avoir subi le dressage rationaliste de théologiens qui ne connaissaient d'autre dieu que l'empereur. C'est miracle qu'à la fin du dix-huitième siècle il se soit encore trouvé quelque bon prêtre dans le jeune clergé allemand¹ ».

1. KANNENGIESER, *Les origines du vieux catholicisme*, Paris, 1900, p. 63, 64.

L'Italie elle-même traversait une crise partielle analogue, avec le grand-duc de Toscane et l'évêque Ricci. Le fameux synode de Pistoie, où fut élaboré un vaste plan de réformes et de doctrines jansénistes, montre bien l'état d'esprit qui régnait alors dans une portion du clergé italien. D'autre part, les grandes chaires théologiques de Rome étaient privées de plusieurs de leurs maîtres, depuis la suppression des Jésuites ; et le temps ne fut guère favorable aux études, ni pendant les violences de la révolution française qui eurent leur contre-coup à Rome, ni pendant la persécution de la période napoléonienne.

Dans une atmosphère intellectuelle saturée de telles erreurs et bouleversée de tant de troubles, comment la vie théologique eût-elle pu s'épanouir ? De fait, à ce moment, on constate une faiblesse générale, non seulement dans la dogmatique proprement dite, mais dans toutes les sciences qui lui servent de fondement ou d'auxiliaire.

L'apologétique du dix-huitième siècle avait été, en somme, médiocre. Les ouvrages de Bullet, Bergier, Nonnotte, Guénée, Barruel, etc., étaient loin d'avoir répondu victorieusement aux objections et aux sarcasmes du philosophisme ¹. Mais au début du siècle dernier les catholiques les tenaient pour excellents, et ne sentaient guère le besoin d'affermir leurs positions en face de l'ennemi. De nouvelles attaques, pourtant, se dessinaient déjà avec un caractère d'autant plus menaçant qu'il paraissait plus scientifique et plus désintéressé. Une science encore récente, la géologie, soulevait chaque jour de nouveaux problèmes apologétiques. Les Livres Saints, et notamment le récit biblique de la création, semblaient mis en défaut. On affecta d'abord de n'y attacher qu'une médiocre importance, et on se contenta d'opposer les uns aux autres les quatre-vingts systèmes géologiques dont parlait Cuvier en 1806. Le comte de Maistre n'était que l'écho de l'opinion générale, lorsque, critiquant le plan de l'éducation publique en Russie, à l'occasion de l'*Exposition systématique des sciences physiques et des différentes théories sur l'origine du monde et ses révolutions*, il

1. Voir plus haut l'appréciation moins sévère et plus équitable de M. Maisonneuve. — J. V. B.

écrivait ces paroles tranchantes : « Ici, il y a superfluité et danger. La Genèse suffit pour savoir comment le monde a commencé ¹. » Qu'elle suffise à la foi, soit ; mais la question était de savoir si les nouveaux systèmes infirmaient le récit mosaïque. On ne tarda pas d'ailleurs à le comprendre, et c'est alors que commença cette longue série d'essais d'apologétique biblique qui devaient remplir tout le siècle.

Au moment où nous sommes, l'attention était ailleurs. Et pourtant la situation s'aggravait avec les productions nouvelles du rationalisme biblique, qui grandissait tous les jours en Allemagne. Les attaques sérieuses et raisonnées de la critique allemande contre la Bible, déjà commencées par Lessing, l'éditeur des *Fragments de Wolfenbüttel*, avaient pris des proportions considérables avec Eichhorn et Paulus ². Non seulement on niait l'inspiration des Livres Saints, mais on discutait leur valeur historique et on rejetait expressément tous les faits miraculeux, sous prétexte que tout phénomène qui échappe aux lois ordinaires de la nature et de l'histoire est nul et non avenu aux yeux de la critique. Les apologistes catholiques ne prirent pas suffisamment garde à ces théories : elles allaient peu à peu faire leur chemin, d'autant plus dangereuses, qu'elles avaient pour appui la philosophie de Kant.

Le professeur Hug, de l'université de Fribourg, fut peut-être le seul qui leur opposa une réfutation scientifique, dans son *Introduction au Nouveau Testament* ³. En France, on ne soupçonna même pas le danger, et on ignora longtemps jusqu'à l'existence du nouveau rationalisme. Seuls, quelques rares initiés, comme M. Garnier, de Saint-Sulpice, en eurent connaissance. Malheureusement, le docte sulpicien, qui était, au dire de Renan, « l'homme le plus versé de France dans l'exégèse

1. *Deuxième lettre sur l'éducation publique en Russie*, Œuvres complètes, Lyon, 1884, t. VIII, p. 184. — J. V. B.

2. Cf. VIGOUROUX, *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 2^e édit., t. II, l. IV, c. III et IV, Paris, 1886.

3. Fribourg, 1808, en allemand ; 4^e édition en 1817 ; traduite en français dès 1823 et en anglais. Hug a publié encore divers travaux de critique biblique et des dissertations contre PAULUS et contre STRAUSS, 1828 et 1841. Cf. CORNELY, *Introductio generalis*, Paris, 1885, n. 258, p. 638 et p. 700, n. 2. — J. V. B.

biblique, telle qu'elle s'enseignait chez les catholiques, il y a une centaine d'années ¹ », ne publia aucun ouvrage. Il se contenta de faire œuvre d'exégète et d'apologiste devant un auditoire d'élite, au grand séminaire de Paris, où il professa pendant le premier tiers du dix-neuvième siècle. Partout ailleurs, en France, on négligeait les études bibliques. Plusieurs séminaires n'avaient même pas de chaire d'Écriture Sainte, preuve évidente de la décadence théologique.

Nous avons sur ce point l'attestation navrante de deux témoins oculaires, les abbés de Lamennais. L'ouvrage qu'ils publièrent, en collaboration, — c'était en 1808, — avait pour titre *Réflexions sur l'état de l'Église en France* ; il indiquait sans ambages le mal dont souffrait le clergé. Au premier rang venait la faiblesse des études ecclésiastiques. « Il est essentiel, disait-il, qu'on s'occupe de la conservation des sciences sacrées, dont l'étude ne fut jamais plus négligée et plus nécessaire. Je jette les yeux de tous côtés, et je ne vois en France qu'une seule maison où elles soient cultivées, c'est Saint-Sulpice. Serait-il possible qu'on ne sentît pas combien il importe de former des défenseurs de la foi ? A aucune époque, l'Église n'eut à repousser des attaques plus dangereuses. Au moment où je parle, toutes les universités protestantes sont en travail pour lui ravir la preuve si frappante des prophéties. Quelle voix s'élève pour répondre ? Aucune, et, tandis que nos ennemis, s'enfonçant dans les langues orientales, en font comme un champ de bataille où ils nous défient, il ne se trouvera bientôt plus parmi nous personne en état de les y poursuivre et de les y combattre. Qu'on travaille à former des bibliothèques dans les séminaires, qu'on y établisse des dépôts littéraires semblables à ceux qui existaient autrefois dans un grand nombre de communautés. C'est le moyen le plus sûr de répandre l'instruction ; car, avant tout, il faut des livres pour étudier ². »

A diverses reprises, les deux Lamennais jetèrent ce même cri d'alarme, et dénoncèrent le péril que créait à l'Église

1. *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, c. v, cité par l'abbé HOURIX, dans *La question biblique*. Paris, Picard, 1902, p. 26. — J. V. B.

2. *Réflexions sur l'état de l'Église en France pendant le dix-huitième siècle et sa situation actuelle*, Paris, 1808 et (2^e édit.) 1819, p. 135.

de France le discrédit de la science sacrée. Parlant des manuels théologiques qui étaient suivis dans les séminaires, et spécialement de Bailly, ils écrivaient en 1814 : « Nulles vues générales, nul enchaînement, nul ensemble; rien de ce qui attache vivement l'esprit, le nourrit, l'avertit de ses forces et lui donne le désir de les éprouver... Après un cours de cette espèce, on peut savoir des thèses, mais on ne connaît qu'imparfaitement la religion ¹. » Mêmes doléances quelques années plus tard, en 1828 : « Ce n'est point par ce qu'ils savent que les ennemis du christianisme sont forts, mais par ce qu'ignorent ses défenseurs naturels... Autrefois, le clergé était à la tête de la société par ses lumières. Jamais donc, depuis bien des siècles, le clergé pris en masse n'avait été aussi ignorant qu'aujourd'hui, et jamais cependant la véritable science ne lui fut plus nécessaire ². »

Ce n'est pas seulement la théologie et l'exégèse qui étaient en souffrance dans notre pays, l'histoire ecclésiastique elle-même et, à plus forte raison, la patrologie proprement dite étaient très négligées. Témoin navré de ce spectacle, Montalembert ne pouvait s'empêcher de dire, en 1837 : « Il y a un fait plus étonnant que tout le reste, c'est qu'il n'y a peut-être pas, à l'heure qu'il est, cinq séminaires en France, sur quatre-vingts, où l'on enseigne à la jeunesse ecclésiastique l'histoire de l'Église. Chose merveilleuse et déplorable à la fois : l'histoire de l'Église, cette série d'événements et de personnages gigantesques qui préoccupe aujourd'hui tant d'esprits complètement étrangers, sinon hostiles, aux convictions religieuses, semblerait, au premier abord, n'être indifférente qu'au clergé catholique ³. »

La patrologie et l'histoire étaient plus florissantes en Allemagne. On les cultiva même avec une sorte de prédilection au temps du joséphisme, et pendant les premières années du dix-

1. *Tradition de l'Église sur l'institution des évêques*, Liège, 1814, t. I, p. XVIII.

2. F. de LA MENNAIS, *Progrès de la Révolution et de la guerre contre l'Église*, Paris, 1828, p. 181.

3. *De l'état actuel de l'art religieux en France*, dans l'*Université catholique*, janvier 1838, t. V, p. 76, reproduit dans les *Mélanges d'art et de littérature*. — J. V. B.

neuvième siècle. « Malheureusement, la théologie dogmatique, loin de gagner à ce développement, grâce à l'esprit sceptique, superficiel et utilitariste du temps, y perdit singulièrement en profondeur spéculative. Les tendances anti-romaines et ultranationalistes s'y mêlèrent, et la période josphiste devint pour la théologie allemande une période de profond déclin, dont elle ne devait se relever définitivement que vers 1830 ¹. »

Ce déclin, qui n'était que trop réel et trop général, tenait en partie à l'abandon de la philosophie traditionnelle par les écoles catholiques. Un système puissant mais dangereux, le kantisme, — que nous retrouverons plus tard, — venait d'éclater comme un coup de foudre, et il faisait déjà sentir sa mortelle influence à la théologie d'outre-Rhin. En France, le cartésianisme était tout-puissant; et quand on sait combien cette philosophie est réfractaire à toute adaptation théologique, on ne s'étonne plus de la décadence profonde où était tombée la science sacrée dans notre pays. Un des prêtres les plus distingués et les plus savants de l'époque, M. Emery, croyait rendre un service à la théologie, en publiant divers traités de philosophie religieuse tout imprégnés de l'esprit cartésien, notam-

1. Muller, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, 1900, art. *Allemagne*, t. I, p. 856. — Le jugement du professeur Schceben est peut-être encore plus sévère : « Les principes subversifs et anti-chrétiens qui s'étaient insensiblement accumulés dans la période précédente (1660-1760), le jansénisme, le gallicanisme et le réganisme, produisirent un grand bouleversement dans la théologie catholique de (1760 à 1830 ou 1840). Alliés à la philosophie éternante de ce temps et au déplorable respect, déguisé sous le nom de tolérance, qu'on professait alors pour la science rationaliste et protestante, ces principes, depuis l'apparition de Fébronius, agirent surtout en Allemagne, à la faveur de l'incrédulité josphiste. L'indigence scientifique rivalisa avec l'obscurcissement de la vérité catholique; l'ignorance du passé scientifique de l'Église s'unit à l'admiration de la science protestante et janséniste. Ce fut naturellement la dogmatique qui en souffrit le plus; on établit une infinité de nouvelles branches théologiques qui figurèrent dans le plan d'études josphiste à un rang qui enlevait à la dogmatique la place qui lui est due. Dans le principe, la dogmatique fut officiellement transformée, surtout en Autriche, en une sorte de catalogue de notions positives qui excluaient tout développement ultérieur, et ces notions étaient empruntées à des sources protestantes et jansénistes. Dès qu'on se mit à spéculer, on introduisit dans le dogme la philosophie protestante contemporaine, surtout celle de Kant et de Schelling. » *La Dogmatique*, trad. franç., t. I, n° 1109, p. 715 et 716. — J. V. B.]

ment les *Pensées de Descartes sur la religion et la morale*. Dans tous les séminaires, on enseignait le cartésianisme; et le manuel le plus en vogue, la *Philosophie de Lyon*, était l'œuvre de l'oratorien Valla, auteur d'une *Théologie* mise à l'Index par le pape Pie VI, en 1792. Les *Leçons élémentaires de philosophie* de l'abbé Flottes, qu'on lisait aussi dans les séminaires, tenaient en haute estime et suivaient sur une foule de points Locke, Condillac et Jean-Jacques Rousseau. Comment, avec une philosophie si défectueuse, la théologie aurait-elle pu prendre son essor?

Les autres pays catholiques étaient un peu mieux partagés en général, tout en laissant eux-mêmes à désirer sous le rapport philosophique et théologique. Au nord de l'Italie, l'intuitionisme de Malebranche, adouci par le cardinal Gerdil, obtenait quelque faveur. « En Espagne, en Autriche, en Belgique, dans l'Italie méridionale, les Facultés de théologie, les séminaires épiscopaux, les scolasticats religieux, s'il en était encore que la révolution et la guerre n'eussent pas fermés, conservaient les doctrines scolastiques du moyen âge, celles de saint Thomas d'Aquin ou de Scot, de Gilles de Rome ou de saint Anselme, mais généralement affaiblies par un excès de subtilité, mélangées souvent d'éléments cartésiens, et surtout dépourvues de connaissances suffisamment exactes en matière de sciences physiques et naturelles ¹. » Aussi l'apologétique elle-même et, d'une façon générale, la théologie se montraient-elles incertaines et sans vigueur, déshabituées de la méthode traditionnelle et ne sachant plus trop ni conduire les âmes à la foi, ni la défendre contre ses ennemis, ni montrer aux esprits contemporains les splendeurs du dogme catholique. Aucun nom saillant n'émerge alors dans le monde théologique; et c'est à peine si l'on peut faire une exception pour le bénédictin Maur Capellari — le futur Grégoire XVI — et les jésuites Bolgeni et Muzzarelli, qui appartiennent d'ailleurs et avant tout au dix-huitième siècle. Somme toute, c'était partout l'indigence, en philosophie, en exégèse, en histoire, signe infaillible et cause inévitable de décadence théologique.

1. Didiot, dans *Un Siècle*, Paris, 1901, p. 373.

II

Pendant que la théologie proprement dite était en pleine décadence, il se produisit en France un mouvement apologétique remarquable, qui fit sensation au début du dix-neuvième siècle, et que nous devons enregistrer avec soin, parce qu'il fut comme le prélude du réveil théologique dans notre pays.

Ce ne fut pas un théologien de profession, mais un simple laïque, — Chateaubriand, — qui contribua le premier à ce réveil, par la nouvelle apologétique dont il fut le créateur. Autant il serait excessif et déraisonnable de dire que le *Génie du Christianisme* fût une œuvre théologique, autant il serait injuste d'en méconnaître la haute inspiration et l'immense portée religieuse. Sa brusque apparition au lendemain d'une révolution inouïe fut un vrai coup de théâtre, dont nous pouvons difficilement nous faire une idée. L'auteur montrait la religion catholique si belle et si bonne, il décrivait avec tant de charme les magnificences, les sublimités et les bienfaits de toute nature qui brillaient au front de l'Église, qu'il réussit en grande partie à la réconcilier, au moins provisoirement, avec le nouveau siècle. Une apologétique moins sentimentale et plus théologique n'eût pas été acceptée à ce moment. C'est au cœur et à l'imagination qu'il fallait s'adresser avant tout, pour préparer les avenues à une foi plus rationnelle et à des conquêtes plus durables. L'honneur de Chateaubriand est d'avoir compris et satisfait les besoins de la génération nouvelle.

Sans doute le *Génie du Christianisme* n'est pas une apologie doctrinale de la religion catholique. On a pu lui reprocher, non sans raison, du vague et de l'arbitraire dans les grandes divisions de son sujet; des lacunes énormes et regrettables, surtout à propos de Jésus-Christ, qu'il n'a pas su mettre en relief et à sa vraie place, au centre même de l'apologétique nouvelle; enfin des digressions et des tableaux qui font sourire, et, qui plus est, un certain nombre d'erreurs théologiques. Mais ces défauts, que personne ne songe à contester, sont beaucoup moins apparents, quand on se place au point de vue

de l'auteur. N'oublions pas qu'il a voulu, avant tout, faire le tableau des harmonies psychologiques, littéraires, artistiques et sociales du christianisme. N'est-ce pas la méthode apolo-gétique qui s'imposait au début du nouveau siècle? Et qui oserait dire que Chateaubriand n'a pas supérieurement réussi dans ce travail? Il fit pénétrer l'idée chrétienne dans des milieux où elle était oubliée ou méconnue. Joseph de Maistre, Bonald et Lamennais continuèrent, par des moyens différents, l'œuvre apolo-gétique qui venait d'être inaugurée avec tant d'éclat par le *Génie du christianisme*. Sans être théologiens, tous trois exercèrent une influence incontestable, et d'ailleurs inégale, sur le mouvement théologique du dix-neuvième siècle.

Par son beau livre *Du Pape*, Joseph de Maistre travailla, non sans succès, à détruire le gallicanisme encore vivace; et, dans ses *Soirées de Saint-Petersbourg*, il vengea éloquem-ment le dogme de la Providence contre les incrédules. En même temps, il combattait avec vigueur le sensualisme de Locke et les excès de Bacon. « Par malheur, son esprit volontiers parado-xal, ses exagérations de langage, son allure hautaine de di-plomate, diminuèrent son influence effective et bienfaisante. On put le soupçonner de confondre l'ordre de la nature avec celui de la grâce; de placer dans la même catégorie, quoique à des degrés inégaux, le gouvernement spirituel de l'Église et le gouvernement temporel des peuples; de regarder le miracle comme un instrument quasi ordinaire du règne de Dieu ici-bas ¹. » Les services importants que l'illustre penseur a rendus à l'Église ont fait oublier ces taches, facile à comprendre de la part d'un laïque.

Le comte de Maistre n'était pas un théologien de profession, sa formation était incomplète sous ce rapport; et il semble bien qu'en telle ou telle occasion il ait eu lui-même conscience de cette lacune. Il s'empressa, en effet, après la publication de son livre *Du Pape*, de provoquer çà et là des observations cri-tiques sur son travail ²; et il ne fit pas difficulté de recon-

1. DIDOT, dans *Un siècle* (1800-1900), Paris, 1901, p. 383-4.

2. Cf. son Épître dédicatoire au pape Pie VII, publiée pour la première fois, en 1884, dans l'édition complète de ses œuvres (Lyon, Vitte).

naître dans ses réponses qu'il s'était parfois exprimé d'une façon incorrecte ou inexacte. On peut lire à ce sujet sa curieuse réponse, publiée récemment, au théologien romain qui avait examiné son ouvrage¹.

Sans être théologien, il avait, on peut le dire, le sens théologique. Parmi les idées originales et fécondes qu'il a semées dans ses livres, il en est plus d'une qui devait paraître hardie à ses contemporains, et qui a fait malgré tout son chemin en théologie : témoin cette idée du *développement dogmatique* qu'il expose à plusieurs reprises. « Je crois, dit-il, que le christianisme a été, comme toutes les grandes choses du monde, soumis à la loi universelle du développement... Qu'il y ait des nouveautés dans l'Église, c'est-à-dire des dogmes nouveaux, promulgués sans antécédents, Dieu nous garde de le croire et de le dire; mais qu'il puisse y avoir des développements, c'est-à-dire des éclaircissements et des décisions sur des points d'abord incertains, ou que l'on n'avait pas étudiés, il ne me paraît pas que l'on en puisse douter². » On voit que Newman n'avait pas tort de le citer comme un de ses précurseurs³.

L'œuvre apologétique du vicomte de Bonald fut moins solide et moins brillante que celle de l'auteur *Du Pape*. Son principal titre de gloire a été d'attirer l'attention des philosophes et des théologiens sur le côté social du catholicisme. Il y avait là une idée neuve qui méritait d'être mise en lumière, et qui, de fait, a été comme le point de départ du mouvement sociologique chrétien au dix-neuvième siècle. Mais l'auteur de la *Législation primitive* échoua sur le terrain de l'apologétique proprement dite. Plus ou moins imbu des doctrines alors courantes qui proclamaient la corruption essentielle de la nature humaine, il crut que la raison était incapable d'arriver par elle-même à découvrir avec certitude les

1. Cf. *Études*, 5 octobre 1897, t. 73, p. 5 sq. *Un écrit inédit de Joseph de Maistre*.

2. *Ibid.*, p. 14-15. C'était une idée chère à Joseph de Maistre. Cf. son *Essai sur le principe générateur des constitutions humaines*, Œuvres complètes, Lyon, 1884, t. I, p. 260.

3. Dans son *Essay on the development of the christian doctrine*. Voir trad. française, Paris, 1846, p. 26.

vérités religieuses et morales qui sont indispensables à la vie humaine, et que l'enseignement révélé peut seul nous les fournir par le moyen du langage. Car l'idée-mère de son système, c'est que l'homme « pense sa parole avant de parler sa pensée », et que « le langage est l'instrument nécessaire de toute opération intellectuelle et le moyen de toute existence morale¹ ». Incapable d'inventer le langage, l'homme a dû nécessairement le recevoir de Dieu, et, avec lui, les principales vérités religieuses et morales, comme l'existence de Dieu, la spiritualité et l'immortalité de l'âme, etc. C'est la révélation primitive qui nous a fait connaître ces vérités, que le langage transmet de génération en génération, et c'est dans l'infailibilité de Dieu révélateur qu'on trouve la seule garantie qui en établisse la certitude.

L'abbé F. de Lamennais reprit, en les modifiant, quelques-unes des idées de Bonald, dans son célèbre *Essai sur l'indifférence*. Le premier volume parut en 1817; il fut accueilli avec enthousiasme, et l'on s'imagina avoir enfin rencontré le génie providentiel qui devait réconcilier définitivement la pensée catholique et la pensée moderne. Dans ce concert d'éloges, il y eut pourtant quelques réserves; il y eut même des protestations très nettes, après la publication des derniers volumes, où l'auteur exposait sa fameuse théorie du *sens commun*. D'après lui, la raison individuelle ne peut nous donner qu'une certitude instinctive ou *de fait*; seule, la raison collective, le consentement universel, autrement dit le sens commun de l'humanité, nous donne la certitude absolue ou *de droit*, appuyé qu'il est en définitive sur l'autorité même de Dieu, dont il garde et transmet les enseignements.

Ce n'est pas le lieu de discuter le traditionalisme du vicomte de Bonald, ni celui de Lamennais. Il nous suffira de faire remarquer que leurs systèmes étaient en contradiction avec les principes élémentaires de la théologie catholique. En effet, celle-ci enseigne que la raison individuelle a le pouvoir absolu de connaître par ses propres lumières les vérités religieuses et morales qui sont d'ordre naturel, et notamment l'existence et

1. *Recherches philosophiques*, Paris, 1826, t. I, p. 144.

les attributs de Dieu. En attaquant les droits légitimes de la raison humaine, on sapait en réalité les bases de la révélation elle-même. Le traditionalisme arrivait ainsi, par des chemins opposés, au même résultat que le rationalisme, qu'il avait la prétention de combattre.

Mais, au moment de son apparition, il n'y eut qu'un petit nombre de théologiens à remarquer ces conséquences dangereuses de la nouvelle théorie. La réputation que Lamennais s'était faite par son premier volume de l'*Essai sur l'indifférence* donna crédit à son système du sens commun. Le niveau théologique et philosophique avait tellement baissé, à cette époque, que la théorie menaisienne eut de nombreux et fervents disciples, dans le clergé comme ailleurs.

Lamennais lui-même n'avait guère de formation théologique. Obligé par les circonstances à étudier quasi seul la science sacrée et un peu à l'aventure, il ne s'assimila jamais comme il faut les principes théologiques, et laissa voir à ce sujet, en différentes occasions, une ignorance lamentable, qui désolait surtout l'abbé Rohrbacher¹. Son aversion et son dédain de la scolastique n'étaient pas de nature à remédier au mal, bien au contraire. Aussi, rien d'étonnant qu'après la publication de sa fameuse théorie du sens commun, il ait osé écrire cette phrase : « Si l'on rejette mes thèses, je ne vois aucun moyen de défendre solidement la religion². » Cette parole suffit pour juger l'apologiste et le théologien.

Est-ce à dire que Félicité de Lamennais n'ait fait que du mal à la théologie? Non assurément. Même avant son *Essai sur l'indifférence*, et en pleine période napoléonienne, de 1808 à 1813, il avait préparé, de concert avec son frère Jean-Marie, sa future campagne contre le gallicanisme. De cette collaboration féconde, où le rôle théologique appartient d'ailleurs à l'abbé Jean-Marie, naquit un livre de valeur, la *Tradition de l'Église sur l'institution des évêques* (1814). La théologie, le droit canon et l'histoire ecclésiastique s'y donnaient la main;

1. Voir la lettre de Rohrbacher à Lamennais dans Roussel, *Lamennais d'après des documents inédits*, t. II, Rennes, 1892, p. 266 sq.

2. *Lettre à l'abbé Carron*, 1^{er} novembre 1820. [L'auteur cite d'après M^{gr} Ricard, *Lamennais*, 2^e édition, 1883, p. 162. — J. V. B.]

c'était surtout un retour franc et courageux aux idées romaines, cinq ans avant le livre *Du Pape*.

Lamennais eut encore le mérite de donner au clergé français un renouveau d'activité intellectuelle; il suscita dans ses rangs une foule de vocations littéraires, et groupa autour de lui une pléiade d'esprits d'élite, dont plusieurs devaient se faire un nom dans l'apologétique et la théologie. De concert avec son frère, l'abbé Jean-Marie, il entreprit la fondation d'une nouvelle congrégation religieuse, — les Religieux de Saint-Pierre, — qui devait se proposer, comme but principal, la restauration de la science sacrée. Ce projet reçut un commencement d'exécution sérieuse par l'établissement d'une maison de hautes études ecclésiastiques à Malestroit. Elle fonctionna pendant cinq ou six ans, sous le haut patronage des deux Lamennais, et sous la direction effective de l'abbé Blanc, qui prépara dans cette solitude les matériaux de sa future *Histoire ecclésiastique*. Après les tâtonnements inévitables du début, la jeune communauté commençait à suivre d'un œil attentif le mouvement des idées contemporaines, en Allemagne comme en France, et elle promettait déjà un brillant avenir, lorsque la condamnation et la révolte de F. de Lamennais l'obligèrent à se dissoudre.

L'Allemagne s'essayait également à une renaissance théologique. On sentait le besoin de secouer les entraves de l'esprit jéséphiste et de revenir aux saines traditions. Il faut signaler notamment les efforts de Sailer, le Fénelon allemand, dont les nombreux écrits, tout imprégnés d'onction, exercèrent une grande influence sur ses contemporains; les œuvres du bénédictin Dobmayr, et surtout celles du chanoine Brenner, qui publia, en s'inspirant des nécessités de l'époque, sa *Freie Darstellung der Theologie* (1817-1819), devenue ensuite, avec quelques modifications, la *Katholische Dogmatik*, et finalement le *System der Katholisch-speculativen Dogmatik*, où l'auteur ramenant tout à l'idée du *royaume des cieux*, utilisait les données de la philosophie et de l'histoire pour faire la synthèse du dogme catholique. Gerhauser, Alber et Gügler, encore qu'ils soient connus surtout par leurs travaux bibliques, ont également bien mérité de la théologie. Mais l'ouvrage le plus impor-

tant de cette époque est celui de Liebermann ¹, qui eut beaucoup de vogue. On songea même à le mettre entre les mains des étudiants, au collège romain de la Propagande; mais il fut écarté finalement comme étant trop peu affirmatif sur la question de l'infaillibilité pontificale ². Du moins sa clarté, sa précision et son orthodoxie permirent de l'utiliser pour l'enseignement des séminaires.

Le réveil théologique s'accrut encore davantage, par la fondation de deux *Revue*s scientifiques qui devaient jouer un rôle important dans les luttes et les controverses du siècle. La première fut la *Theologische Quartalschrift* qui commença de paraître en 1819. Elle était rédigée — et l'est encore — par les professeurs de théologie de l'université de Tübingue, avec le concours d'autres savants catholiques. L'autre, qui avait pour titre *Der Katholik*, fut fondée en 1821, par les soins de Goerres, l'auteur de la *Mystique*, et surtout de Raess, plus tard évêque de Strasbourg, et de Nicolas Weis, plus tard évêque de Spire, tous deux professeurs au séminaire de Mayence. Les deux revues n'ont fait que grandir depuis leur fondation, et elles ont rendu d'immenses services à la théologie catholique du dix-neuvième siècle.

III

Somme toute, et malgré quelques tentatives généreuses de renouvellement intellectuel, l'avenir de la théologie ne s'annonçait pas brillant à la fin de cette période, vers 1825 ou 1830. De graves dangers la menaçaient, non seulement à l'extérieur, de la part de ses adversaires protestants ou rationalistes, mais même à l'intérieur, de la part de certains catholiques, et, chose

1. *Institutiones theologicae*, Mayence, 5 vol., 1819-1827. SCHEEBEN le regarde comme « le seul traité complètement correct, luttant avec une grande fermeté, et avec la conscience nette du but qu'il poursuit ». *Dogmatique*, trad. fr., t. I, n. 1111, p. 717. Cf. HURTER, *Nomenclator*, t. III, p. 919-922. — J. V. B.

2. HURTER, *Nomenclator*, t. III, p. 922.

plus grave, de ceux qui étaient au premier rang parmi les penseurs de l'époque.

Il y avait autre chose à faire que de déprécier la raison humaine et d'inventer l'apologétique traditionaliste. Il eût fallu discuter et combattre cette philosophie nouvelle — le kantisme — qui venait de faire son apparition en Allemagne, et qui devait être un des ennemis les plus redoutables de l'apologétique catholique. D'autre part, les attaques de l'exégèse rationaliste allemande contre l'autorité de la Bible, et celles qui naissaient tous les jours par suite de conflits au moins apparents entre les découvertes de la science et les affirmations des Livres Saints, méritaient la plus sérieuse attention. Là était à ce moment le véritable danger ; là était donc le terrain d'action tout désigné d'avance pour rallier contre leurs adversaires les efforts communs des théologiens et des savants catholiques. Enfin, la critique historique commençait à soulever çà et là certains problèmes touchant de près à la science sacrée, et il eût été bon que les théologiens ne fussent pas restés complètement étrangers à ce mouvement scientifique. Certes, il y avait là un vaste champ d'études apologétiques et critiques, en même temps qu'une occasion superbe de vivifier et d'élever l'enseignement théologique.

Nous verrons, au chapitre suivant, comment l'Allemagne catholique réalisa en grande partie ce programme imposant. Mêlés de plus près à leurs adversaires, qui ne se faisaient pas faute de les attaquer au nom de la méthode scientifique, les théologiens allemands se virent obligés, par la force des choses, de s'initier eux-mêmes davantage à la critique historique et biblique, afin de mieux combattre les protestants sur leur propre terrain. Les études théologiques en bénéficièrent dans une large mesure ; et, sans l'influence désastreuse du kantisme, la science sacrée y eût prospéré davantage.

En France, le réveil théologique fut beaucoup plus lent. On ne comprit pas l'importance du mouvement biblique. Sur le terrain de l'apologétique philosophique, une partie des travailleurs s'orientèrent mal : ils furent traditionalistes.

Il est vraiment étrange qu'une théorie, dont la fausseté nous apparaît aujourd'hui si évidente, ait pu, non seulement s'im-

planter dans des milieux ecclésiastiques, non seulement exercer une véritable séduction sur de brillantes intelligences, mais surtout maintenir son prestige et garder ses éléments essentiels, malgré quelques transformations nécessaires, l'espace d'un demi-siècle environ. Au premier abord, il y a là un phénomène psychologique déconcertant. Mais, quand on y regarde de près, l'explication de cette fortune surprenante n'est pas trop malaisée à découvrir.

Le traditionalisme fut une réaction violente contre le rationalisme du dix-huitième siècle et les excès honteux de la révolution française. La raison humaine, maniée comme elle fut par les philosophes encyclopédistes, avait tellement outrepassé ses droits dans le combat acharné qu'elle livra à la révélation et à l'Église, qu'on fut naturellement amené, en revisant ses injustes arrêts, à discuter la valeur et l'autorité fondamentale d'une puissance qui manifestait des prétentions si exorbitantes. Cette critique de la raison fut d'autant plus sévère que la révolution s'était davantage réclamée de la raison; ne l'avait-elle pas déifiée en 1793? Dès lors, n'était-il pas licite, que dis-je? n'était-il pas obligatoire, pour les philosophes catholiques, de guerroyer à outrance contre cette prétendue déesse? Ne fallait-il pas l'humilier, l'abattre de son piédestal? Et quel moyen plus sûr, plus radical surtout, d'abaisser cette puissance orgueilleuse, que de démontrer son incapacité native et la nécessité absolue pour elle de ce surcroît providentiel qui est la tradition et la révélation? N'était-ce pas saper le rationalisme par la base, en prouvant à la raison elle-même qu'elle est impuissante à découvrir et à démontrer, par ses propres forces, les vérités religieuses et morales qui sont le patrimoine indispensable de l'humanité tout entière? On simplifiait ainsi le problème apologétique, puisque, au lieu d'être à la merci de la discussion individuelle, il était désormais résolu par la tradition humaine ou divine.

À une époque où le souvenir des excès du rationalisme était encore si vivace, cette considération ne laissa pas que de faire impression sur une foule de bons esprits, qui voulaient à tout prix éviter le retour des scènes de 1793 et asseoir l'apologétique chrétienne sur une base inébranlable. Une solide forma-

tion intellectuelle eût sans doute préservé des illusions et des périls du nouveau système : car il n'était pas difficile de les apercevoir. Encore fallait-il pour cela une doctrine sûre, et peut-être aussi l'habitude du raisonnement. L'oubli et le dédain de la scolastique n'étaient pas précisément le moyen d'y arriver. Or, chose remarquable, Bonald et Lamennais, les deux pères du traditionalisme, n'avaient reçu aucune formation scolastique, et nul doute que cette lacune n'ait pas peu contribué à leurs erreurs. Il leur a manqué à tous deux — ainsi qu'à leurs disciples — le commerce familier avec les grands maîtres du moyen âge ; ils y auraient pris cette confiance à la fois généreuse et prudente que ceux-ci ont toujours eue dans les forces de la raison. Ainsi s'explique, pour une part, la fortune du traditionalisme.

Ajoutez l'insuffisance de l'esprit critique. On objectait à Lamennais que sa théorie était en contradiction avec l'histoire, puisque la raison générale de l'humanité — ce prétendu critère de certitude — s'était grossièrement trompée en admettant le polythéisme. Pour répondre, il entreprit de montrer qu'il n'y avait jamais eu qu'un polythéisme de surface et d'apparence, et que tous les dogmes chrétiens se retrouvent au fond des croyances universelles de l'antiquité. Ses disciples et ses successeurs marchèrent sur ses traces. Ils purent croire un instant, et même persuader à d'autres, qu'ils avaient réussi à donner une base historique à leur système ; mais avec quels témoignages, et à l'aide de quelle méthode complaisante ! N'importe, ce vernis d'érudition apocryphe assura quelque temps la vitalité du système.

CHAPITRE II

LA RENAISSANCE THÉOLOGIQUE (1830-1869)

Avec le second tiers du dix-neuvième siècle, commence une période de renaissance théologique plus ou moins accentuée selon les différents pays catholiques. L'activité intellectuelle devient plus intense un peu partout; et il arrive même que tel ou tel foyer scientifique projette une lumière éclatante sur la science sacrée, spécialement en Allemagne. C'est là que la renaissance théologique brilla davantage dans cette période. Plus que partout ailleurs, on y employa la méthode scientifique pour cultiver non seulement la dogmatique proprement dite, mais toutes les sciences connexes, l'exégèse biblique, la patrologie, l'histoire ecclésiastique, etc. Les théories philosophiques de Kant eurent, il est vrai, leur contre-coup sur certaines œuvres théologiques; mais d'illustres philosophes se levèrent pour les combattre, au nom de la scolastique oubliée et méconnue; et ce fut le point de départ d'un retour progressif des écoles catholiques à la philosophie traditionnelle de l'Eglise.

En France, le réveil théologique fut beaucoup moins sensible. L'école menaisienne, qui avait d'abord autorisé de belles espérances, sombra dans le traditionalisme et disparut avec son chef. Incertaine de ses voies, et privée en même temps de base philosophique et critique, la théologie française se trouva condamnée en somme à l'impuissance, malgré les efforts généreux qu'on tenta pour renouveler spécialement l'apologétique.

Dans les autres pays catholiques, c'était le même spectacle, sauf peut-être en Italie, où quelques théologiens de talent don-

nèrent un certain lustre à l'enseignement officiel. Mais la base scientifique laissait, en général, à désirer.

Ces lacunes et ces timidités d'un réveil qui se manifestait plus brillamment ailleurs, ne furent pas un obstacle absolu au progrès théologique. Les luttes que les théologiens furent obligés de livrer, d'une part contre le traditionalisme et le fidéisme, et d'autre part contre le rationalisme, eurent des conséquences importantes. Elles amenèrent notamment l'autorité pontificale à intervenir dans le débat, en formulant des décisions doctrinales qui hâtèrent les progrès de la science sacrée.

Nous allons tâcher de montrer ces différents aspects du mouvement théologique, depuis 1830 environ jusqu'au concile du Vatican.

I

Les premiers symptômes de réveil intellectuel, que nous avons décrits au chapitre précédent, semblèrent d'abord s'accroître dans notre pays, avec la fondation de l'école menaisienne. Si la direction imprimée par son chef eût été irréprochable au point de vue doctrinal, la jeune école aurait pu rendre de très grands services. Mais la théologie de Lamennais était absolument insuffisante. Cette lacune, toujours regrettable chez les écrivains qui veulent défendre l'Église, devient un grave danger quand il s'agit d'un chef d'école, obligé qu'il est de tracer une voie sûre à ses collaborateurs, et de remuer lui-même des idées nouvelles. Lamennais en fit l'expérience. Les théologiens de la jeune école — car elle en avait quelques-uns, qui n'étaient pas sans valeur — ne virent pas d'abord le danger; et l'abbé Gerbet, entre autres, se fit le champion convaincu du système philosophique de Lamennais dans plusieurs de ses ouvrages¹. Il fallut l'intervention de Rome

1. Ses deux livres, *Des doctrines philosophiques sur la certitude dans leurs rapports avec la théologie*, Paris, 1826, et *Coup d'œil sur la controverse chrétienne*, Paris, 1828, contiennent l'exposé le plus clair, le plus logique, mais en même temps le plus adouci, du système menaisien. Le P. de Rozaven réfuta l'abbé Gerbet dans son *Examen d'un livre intitulé*, etc.,

pour leur ouvrir les yeux. Dans le tumulte du combat, il est quelquefois difficile de calculer les coups et de régler la direction du tir. Ce fut, après bien d'autres, l'histoire de l'école menaisienne.

Mais il serait injuste de méconnaître pour autant les services qu'elle rendit à l'Église, et la valeur théologique de prêtres éminents comme Gerbet, Salinis, Lacordaire et Rohrbacher. Ils eurent presque tous une réelle influence, chacun à sa manière et dans une mesure inégale, sur les idées de l'époque. Gerbet est surtout connu dans le grand public par son *Esquisse de Rome chrétienne* et son beau livre *Le dogme générateur de la piété catholique*. Mais il a d'autres titres théologiques : il collabora au *Mémorial catholique*, puis à l'*Université catholique*; plus tard, à côté de M^{sr} de Salinis, comme son vicaire général, aux deux conciles provinciaux de Soissons (1849) et d'Amiens (1853), il prit une part importante à la rédaction des décrets¹. Salinis écrivit sur la *Divinité de l'Église* (1865), et Rohrbacher, outre qu'il imprégna de théologie son *Histoire de l'Église*, écrivit encore des *Réflexions sur la grâce et la nature* (1838). L'abbé Gousset, le futur cardinal-archevêque de Reims, qui avait appartenu quelque temps à la même école, publia une *Théologie dogmatique* fort estimable (8^e édition en 1856), et eut le mérite de combattre les restes du jansénisme, en accréditant parmi le clergé la théologie morale de saint Alphonse de Liguori. Enfin Lacordaire eut l'insigne honneur d'inaugurer (1835, à Paris, dans la chaire de Notre-Dame, ces *Conférences* qui sont une des gloires apologetiques du dix-neuvième siècle. Plusieurs d'entre elles sont des modèles de haute et lumineuse théologie, en même temps que des chefs-d'œuvre d'éloquence.

Paris, 1831. Malgré ses erreurs, le premier de ces deux ouvrages « éveilla l'attention des professeurs de théologie et contribua à combler une des lacunes les plus sensibles de l'enseignement des séminaires. On n'a pour s'en convaincre qu'à comparer les *Lieux théologiques* dans Bailly et dans Perrone ». M^{sr} de Ladoue, *M^{sr} Gerbet*, Paris, 1870, t. I, p. 134. L'abbé Gerbet attirait surtout l'attention des théologiens sur la théorie générale de la foi.

1. On sait que, devenu évêque de Perpignan, M^{sr} Gerbet donna dans un de ses *Mandements* comme une esquisse du *Syllabus*. — J. V. B.

L'école menaisienne n'a pas seulement développé l'activité théologique du clergé français, elle a combattu avec vigueur et succès le gallicanisme de l'époque.

Il y avait, sous la Restauration, comme deux partis dans le clergé : les gallicans, tels que La Luzerne, Beausset, Fraysinoux, etc. et les ultramontains encore en minorité, mais dont les rangs grossirent peu à peu après 1825. Ni les tentatives de Napoléon I^{er} pour ressusciter le gallicanisme comme arme de guerre contre le Pape, ni le livre *Du Pape*, ni les *Lettres sur la déclaration de 1682*, du cardinal Litta, n'avaient suffi pour détacher les esprits des idées gallicanes. Le clergé, d'ailleurs, était soutenu dans ces idées, et par le gouvernement de Louis XVIII, qui ordonna en 1824 l'enseignement des « quatre articles » dans les séminaires, et par celui de Charles X, qui obtint deux ans après l'adhésion plus ou moins complète de plusieurs évêques à la *Déclaration* de 1682.

L'école menaisienne eut l'honneur d'attaquer de front ce gallicanisme si puissant. L'initiative de la lutte fut prise par deux jeunes aumôniers du collège Henri IV à Paris, Gerbet et Salinis. Sous le patronage de Lamennais, et avec le concours de Bonald et des abbés Gousset, Rohrbacher, Doney, Guéranger, Lacordaire encore séminariste, etc., les deux aumôniers résolurent en 1824 de créer un périodique qui serait l'organe des pures doctrines romaines. Ce fut le *Mémorial catholique*, où l'on mena une campagne très vive contre le gallicanisme, de 1825 à 1830. Pendant ce temps, l'abbé Gousset, alors professeur au grand séminaire de Besançon, annotait dans le sens romain les *Conférences d'Angers* et le *Dictionnaire théologique* de Bergier (1826 et 1830), très répandus dans les séminaires, introduisait, propageait et *justifiait* la *Théologie morale* de saint Liguori (1829 et 1832).

La défection de Lamennais ne ralentit pas le mouvement romain. Il fut continué par les *Annales de philosophie chrétienne* de Bonnetty (1830), et par l'*Université catholique* (1836), ainsi que par la brillante campagne liturgique de dom Guéranger, les nombreuses publications de l'abbé Migne, les prédications courageuses de l'abbé Combalot. Ce n'était pas

trop de ces efforts réunis pour épurer l'enseignement des séminaires, et triompher des dernières résistances gallicanes. On eut beau faire, les manuels théologiques ne devinrent complètement romains que vers le milieu du siècle. Il fallut un décret de l'Index (7 décembre 1852) contre l'ouvrage de Bailly, suivi jusque-là dans une quarantaine de séminaires, pour ouvrir les yeux des gallicans et leur faire abandonner ce manuel. La théologie de M^{sr} Bouvier, que vingt-six séminaires avaient adoptée depuis 1820, fut dénoncée elle-même à Rome par un évêque français, à cause de son gallicanisme. M^{sr} Bouvier dut prendre l'engagement de corriger tous les passages qui n'avaient pas trouvé grâce devant les théologiens romains. La *Théologie de Toulouse*, enseignée dans une douzaine de séminaires, eut le même sort. On reconnut, à Rome, qu'elle était répréhensible sur plusieurs points, notamment sur la question de l'infaillibilité pontificale, et le décret de prohibition fut même préparé. Mais, grâce à l'intervention de hauts personnages, qui promirent toutes les corrections nécessaires, Rome voulut bien se contenter de cette promesse, et il parut en 1854 une édition notablement améliorée, sans être d'ailleurs irréprochable. Au séminaire Saint-Sulpice, à Paris, le savant M. Carrière se croyait encore obligé, en 1837, de soutenir les doctrines gallicanes relatives au mariage, dans ses *Prælectiones theologicæ majores*. Le P. Perrone, professeur au Collège romain, s'empressa de le réfuter, ainsi que le P. Martin; mais ces doctrines étaient si ancrées dans notre pays qu'on les retrouve encore dans la *Théologie* de Nancy (1854), et dans celle de l'abbé Fraignier, professeur à Lons-le-Saulnier (1853).

Si vivace qu'il fût encore au dix-neuvième siècle, le gallicanisme théologique avait pourtant baissé, et d'une façon sensible. Un fait important vint accélérer le mouvement de retour du clergé français vers le centre de l'unité catholique. Ce fut le langage des conciles provinciaux qui se tinrent en France sous la seconde République et le second Empire. Tous, sans exception, reçurent non seulement les constitutions dogmatiques des Papes, mais aussi celles qui regardaient la discipline générale de l'Eglise, et en particulier celles qui

avaient été portées et promulguées depuis le concile de Trente. Bien plus, le concile d'Amiens défendit expressément d'enseigner dans les églises, les séminaires et les écoles, que les jugements du Pape parlant *ex cathedra* sont réformables. A partir de ce moment, la fameuse formule, *Hæc bulla non viget in Gallia*, disparut peu à peu de tous les manuels des séminaires, et le gallicanisme fut banni de plus en plus de l'enseignement ecclésiastique officiel.

II

La controverse gallicane de l'école menaisienne avait contribué au réveil théologique du clergé français. Il n'en fut pas de même, hélas ! de son apologétique, qui sembla compromettre un instant la renaissance à peine commencée, tant par son insuffisance historique et critique, que par le fondement ruineux de sa philosophie du sens commun.

Nous avons déjà dit combien l'apologétique de l'école menaisienne laissait à désirer au point de vue historique. La part si importante qu'elle faisait à la tradition et à la conscience plus ou moins nette du genre humain, l'amena naturellement à étendre ses recherches aux annales de tous les peuples connus, et à y chercher des arguments en faveur de sa thèse. De là, une érudition sans critique, et un déluge de témoignages souvent apocryphes, ou accommodés à toutes les thèses avec une complaisance peu scientifique. L'organe le plus important en France des idées traditionalistes, — les *Annales de philosophie chrétienne*, — paya un large tribut à cette méthode, et des apologistes de talent, comme Jacques Balmès et Auguste Nicolas, donnèrent eux-mêmes dans ce défaut.

Le système philosophique du *sens commun* était encore plus dangereux pour l'apologétique catholique. Aussi fut-il condamné par le pape Grégoire XVI dans ses deux encycliques *Mirari vos* (15 août 1832) et *Singulari nos* (15 juillet 1834), la première fois en termes très généraux, choisis à dessein pour ménager les susceptibilités de Lamennais, et la

seconde fois d'une façon plus directe. Mais l'idée traditionaliste était déjà trop enracinée dans les esprits pour en être extirpée de sitôt.

Un système plus radical fit son apparition à cette époque. Encore qu'il différât notablement du système menaisien, il avait cependant avec lui les affinités les plus étroites. Mais au lieu de placer la raison dernière de la certitude dans la tradition et le consentement général, il la mettait dans la *foi* surnaturelle, d'où le nom de *fidéisme* qui le caractérise. Cette doctrine fut soutenue par un jeune philosophe de Strasbourg, l'abbé Bautain, qui avait fait l'expérience personnelle du vide et de l'impuissance des théories éclectiques alors en vogue, et qui avait rapporté de ce contact une défiance excessive vis-à-vis de la raison humaine. L'évêque de Strasbourg, M^{gr} de Trévern, ému du danger qu'offrait l'enseignement de l'abbé Bautain, l'invita à répondre par écrit à six questions très précises, où étaient résumés les droits de la raison relatifs à la démonstration des préambules de la foi et des motifs de crédibilité. Les réponses du professeur n'ayant pas été satisfaisantes, l'évêque dut le condamner dans un *Avertissement* adressé à son clergé, et communiqué à Rome ainsi qu'à tout l'épiscopat français (15 sept. 1834). Un bref pontifical approuva la conduite de l'évêque. L'abbé Bautain, après quelques tergiversations, consentit à signer (18 nov. 1835) six propositions qui résumaient dans l'espèce l'enseignement unanime des théologiens ¹. A la suite d'un voyage à Rome, il renouvela, dans des termes un peu différents, la même profession de foi (8 sept. 1840, et, quelque temps après (1844), sur la demande

1. Voir *L'abbé Bautain*, par l'abbé de Régny, Paris, 1884, p. 239-241. DENZINGER, dans son *Enchiridion*, 1488-1493, donne la traduction latine de ces six propositions. Mais il les confond avec celles que Bautain signa le 8 sept. 1810 entre les mains de M^{gr} Raess, coadjuteur de Strasbourg. En fait « la différence n'est pas grande, comme dit M. de Régny, mais elle existe; les propositions du 18 sept. 1840 n'avaient pas été publiées jusqu'ici ». M. de Régny les donne, p. 287-289; mais il se trompe en disant qu'elles « n'avaient pas été publiées jusqu'ici ». Elles sont au moins dans PERRONE, *Prælect. theol. tractat. de Locis theologicis*, Part. tert., sect. 1, c. 1, n. 39, note. Toutes ces pièces ont été reproduites dans le *Libellus fidei* de B. Gaudeau, Paris, 1898, n. 512 sq. — J. V. B.

de la Congrégation des Évêques et Réguliers, il signa une troisième déclaration où il prenait l'engagement formel :

« 1^o De ne jamais enseigner que, avec les seules lumières de la droite raison, abstraction faite de la révélation divine, on ne puisse donner une véritable démonstration de l'existence de Dieu :

« 2^o Qu'avec la raison seule on ne puisse démontrer la spiritualité et l'immortalité de l'âme, ou toute autre vérité purement naturelle, rationnelle ou morale ;

« 3^o Qu'avec la raison seule on ne puisse avoir la science des principes ou de la métaphysique, ainsi que des vérités qui en dépendent, comme science tout à fait distincte de la théologie surnaturelle qui se fonde sur la révélation divine ;

« 4^o Que la raison ne puisse acquérir une vraie et pleine certitude des motifs de crédibilité, c'est-à-dire de ces motifs qui rendent la révélation divine évidemment croyable, tels que sont spécialement les miracles et les prophéties, et particulièrement la résurrection de Jésus-Christ ¹. »

L'attitude de Rome vis-à-vis du fidéisme de l'abbé Bautain aurait dû, ce semble, ouvrir les yeux aux tenants du traditionalisme proprement dit. Il n'en fut rien, on ne comprit pas la portée des décisions romaines. On jugea seulement nécessaire d'adoucir le système, et, moyennant cette concession, on se crut en règle avec l'orthodoxie. Le directeur des *Annales de philosophie chrétienne*, Bonnetty, resta longtemps, avec le Père Ventura, le principal champion du traditionalisme mitigé. D'après lui, l'impuissance de la raison pour découvrir la vérité n'est pas absolument universelle. Elle porte seulement sur les vérités qui concernent « Dieu et ses attributs, l'homme, son origine, sa fin, ses devoirs, les règles de la société civile et de la société domestique ² ».

Le Père Ventura enseignait à peu près la même doctrine, en accordant toutefois que la raison humaine, impuissante à découvrir par elle-même ces vérités religieuses et morales,

1. Voir *L'abbé Bautain*, p. 336-338, et le *Libellus fidei*, n. 537-540. — J. V. B.

2. *Annales de philosophie chrétienne*, 1853, 4^e série, t. VIII, p. 374.

peut les *démontrer* et les *défendre*, après les avoir reçues par voie traditionnelle ¹.

A Rome, on jugea que ces atténuations du système primitif étaient insuffisantes, et la congrégation de l'Index (11 juin 1855) invita Bonnetty à rétracter sa doctrine, en signant quatre propositions qui en étaient le contrepied ². Deux d'entre elles avaient déjà été signées par l'abbé Bautain. C'était déclarer expressément, et une fois de plus, que la raison humaine a le pouvoir de démontrer avec certitude l'existence de Dieu aussi bien que la spiritualité et l'immortalité de l'âme suivant la méthode employée par les grands docteurs catholiques.

Le traditionalisme moderne trouva un dernier refuge à l'université de Louvain. Pendant un quart de siècle environ, de 1840 à 1866, le professeur Ubaghs s'ingénia, sans y réussir, à lui donner une formule acceptable et satisfaisante pour l'orthodoxie.

Dans sa *Théodicée* et parfois aussi dans sa *Logique*, il enseignait notamment que « l'existence de Dieu ne peut pas être démontrée ». D'après lui, « les preuves de l'existence de Dieu se ramènent à une certaine foi, ou se fondent sur cette foi par laquelle nous croyons plutôt que nous ne voyons ». Un premier décret de l'Index (23 juin 1843) condamna cette doctrine. Le docteur Ubaghs envoya à Rome un mémoire justificatif, que la Sacrée Congrégation déclara insuffisant dans son second décret, le 2 août 1844. Nouveaux efforts du professeur pour corriger son système, et le concilier avec les exigences doctrinales de Rome. Plusieurs années furent consacrées à ce travail, avec un soin d'autant plus minutieux qu'il fallait tenir compte des propositions signées par Bautain et Bonnetty. Ubaghs crut enfin avoir trouvé la solution du problème; et, dans un long mémoire, rédigé de concert avec trois de ses collègues, il adressa l'exposé de sa théorie au cardinal d'An-

1. *La tradition et les semi-pélagiens de la philosophie*, c. 1, § 6, p. 26, Paris, 1856. — J. V. B.

2. Elles sont dans l'*Enchiridion* de Denzinger, n. 1505-1508, et dans le *Libellus fidei* de M. Gaudeau, n. 552-555. — J. V. B.

drea, préfet de la Sacrée Congrégation de l'*Index* (1^{er} février 1860).

D'après les quatre professeurs de Louvain « l'homme a besoin d'un *enseignement intellectuel* pour arriver à un usage de la raison, qui le rende capable d'*acquérir une connaissance distincte de Dieu et des vérités morales* ». Cet enseignement est nécessaire d'une nécessité *absolue*, au moins dans l'économie actuelle. Il n'est pas d'ailleurs la *cause efficiente* par laquelle l'homme parvient à l'usage de la raison; il en est seulement la condition *sine qua non*, « de même que l'air, la chaleur et l'humidité sont requises comme une *condition sans laquelle* la vie, qui est réellement dans une graine, mais enveloppée et latente, ne pourrait pas se manifester¹ ».

On voit tout de suite la différence qui séparait cette théorie de la doctrine communément enseignée par les théologiens catholiques. Ceux-ci regardent l'enseignement comme une nécessité *morale*, tandis que les docteurs de Louvain le donnent comme *physiquement* nécessaire pour l'acquisition des vérités fondamentales de la religion. Or, une nécessité de ce genre ne va rien moins qu'à supprimer le caractère essentiellement gratuit et surnaturel de la révélation divine, puisqu'elle fait de celle-ci un élément naturel et indispensable du premier développement de la raison humaine, dans l'économie actuelle².

1. Voir *Revue catholique de Louvain*, avril 1860; *L'abbé Baulain*, par l'abbé de Régny, p. 416. Les quatre questions sur lesquelles Ubaghs et ses amis consultaient Rome se trouvent aussi dans le *Libellus fidei* de M. Gaudreau, n. 561-564. — J. V. B.

2. Au premier abord, on pourrait trouver cette appréciation bien sévère, et l'interprétation de l'auteur quelque peu inexacte. Dire que « l'homme, tel qu'il naît aujourd'hui, a besoin, pour acquérir le plein usage de la raison, d'un secours intellectuel extérieur », cela peut être discuté philosophiquement; mais la théologie n'a rien à y redire. « Entendre d'hommes jouissant du plein usage de la raison cette proposition (soumise à la signature de Bonnetty par la Sacrée Congrégation de l'*Index*) : *Le raisonnement peut prouver avec certitude l'existence de Dieu, la spiritualité de l'âme et la liberté de l'homme* », cela n'a rien non plus que d'orthodoxe. Cf. Perrone, *De locis theol.*, p. 3, sect. 1, c. 1, n. 48. On comprend donc que le cardinal d'Andrea ait répondu « que la doctrine exposée ne renferme rien de contraire aux quatre propositions » (souscrites par Bonnetty); et qu'elle « doit être rangée au nombre de ces propositions philosophiques

Le cardinal d'Andrea ne vit pas du premier coup ces graves conséquences. Le mémoire théologique, où les docteurs de Louvain présentaient leur système avec autant d'habileté que de mesure, avait fait sur lui une impression très vive; et il crut pouvoir leur répondre, le 2 mars 1860, que leur système, n'étant pas en contradiction avec les précédents décrets de l'Index, devait être rangé parmi les opinions libres. Malheureusement la lettre du cardinal exprimait plutôt son avis personnel que celui de la Sacrée Congrégation, qui n'avait pas été consultée régulièrement. Quand on apprit ce détail, la polémique, qui s'était ralentie un instant, reprit avec une intensité nouvelle: et il fallut l'intervention personnelle du Pape (bref du 19 Décembre 1861) pour obtenir une sorte de trêve doctrinale, jusqu'à plus ample informé. Pie IX ordonna à la Sacrée Congrégation de l'Index de se joindre au premier tribunal ecclésiastique de Rome, la Sacrée Congrégation du Saint-Office, pour rendre une sentence définitive. La haute cour, ainsi constituée, procéda à un nouvel examen de la question; le résultat fut une condamnation nouvelle du système traditionaliste, tel qu'il était enseigné à Louvain (11 octobre 1864).

Une sentence aussi nette aurait dû, semble-t-il, terminer le débat. Il n'en fut rien. Le professeur Ubaghs, convaincu de la vérité fondamentale de sa doctrine, s'imagina que la décision

qui peuvent être librement discutées par les philosophes catholiques ». Le Concile du Vatican n'a pas non plus prononcé sur la question de l'homme sauvage et isolé; il n'a pas voulu « déterminer ce qui est ou non nécessaire à l'homme pour arriver à l'usage de la raison, mais seulement ce qui est nécessaire à l'homme usant de sa raison pour connaître Dieu ». Vacant, *Études théologiques sur les Constitutions du Concile du Vatican*, t. I, n. 334, p. 348, Paris, 1895. Cf. Granderath, *Constitutiones dogmaticæ Concilii Vaticani*, Fribourg-en-Brisgau, 1892, p. 34 et suiv. Mais Ubaghs et ses amis partaient de ce fait que l'homme est un être social, qui ne se développe normalement qu'en société et sous l'influence de l'enseignement, pour conclure à la nécessité absolue d'une révélation primitive. En cela leurs idées étaient confuses ou inexactes et leur logique en défaut. C'est ce qui explique les interventions ultérieures de Rome. M. de Régny, qui parle de cette affaire, ne dit rien de ces interventions ultérieures, et cite, pour finir, une lettre triomphante de M. Bautain, félicitant Ubaghs et ses amis d'avoir obtenu enfin ce brevet d'orthodoxie pour une doctrine qui, dit-il, a toujours été la sienne. Autre fut l'issue réelle. — J. V. B.

romaine n'en atteignait que l'expression, et se contenta de corriger certaines formules, sans changer le fond de son enseignement.

Nouvelles protestations de l'épiscopat belge, et nouveau décret de condamnation du Saint-Office (2 mars 1866)¹. L'hésitation des professeurs de Louvain persista néanmoins, et ne disparut même pas devant une nouvelle lettre du cardinal Patrizi, qui confirmait et expliquait la précédente décision (3 juin). On s'obstinait à croire que la condamnation de Rome n'était pas doctrinale, mais purement disciplinaire. Il fallut un nouveau et dernier décret du Saint-Office (30 août 1866), pour obtenir l'entière soumission des docteurs de Louvain, et extirper les restes de ce traditionalisme modéré, où la défiance vis-à-vis de la raison humaine semblait avoir passé à l'état endémique².

Nous avons tenu à rappeler les principaux détails de cette histoire, parce qu'ils sont éminemment instructifs. Au fond de cette longue et subtile controverse s'agitait une question capitale, celle des rapports de la foi et de la raison, que la nouvelle doctrine bouleversait fatalement. Sous prétexte d'une transformation nécessaire de l'apologétique, on la rendait impossible; et, en proclamant la nécessité même indirecte de la révélation pour les vérités naturelles, on arrivait à confondre la nature et la grâce, la raison humaine et la foi divine. Si Rome mit une certaine lenteur et une certaine réserve dans son improbation constante du traditionalisme, ce fut par égard pour les philosophes catholiques qui s'en étaient faits les champions.

III

Non seulement le traditionalisme manqua son but apologétique, mais il provoqua, au moins à son origine, une recrudescence de ce rationalisme qu'il avait la prétention de com-

1. La plupart des pièces concernant Ubaghs ont été réunies dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, 1876, t. XXXIV, p. 541-552. — J. V. B.

2. Cette pièce a été reproduite dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, juillet 1867, t. XVI, p. 93. — J. V. B.

battre, et lui fournit à son insu une arme contre la religion catholique. Le chef de l'éclectisme français, Victor Cousin, avait aperçu de bonne heure le vice du nouveau système. Soit tactique, soit ignorance, il affecta de le confondre avec la théologie authentique, afin de triompher plus facilement de celle-ci, et de pouvoir à son aise exalter la toute-puissance de la raison humaine, aux dépens de la révélation. « Ou la philosophie n'est pas, disait-il, ou elle est l'explication dernière de toutes choses ¹. » Et, partant de ce principe, il arrivait, sous les dehors mielleux d'un respect platonique pour le christianisme, jusqu'à nier tout rapport entre Dieu et l'homme qui ne résulte pas de la raison et de la nature humaine. C'était nier Jésus-Christ et son Église. Le rationalisme académique de Cousin était d'autant plus dangereux qu'il faisait école. Déjà son premier et brillant disciple, Jouffroy, avait écrit « comment les dogmes finissent ». Un autre de ses élèves, qui devait jouer un rôle important dans cette campagne rationaliste, Jules Simon, publia coup sur coup deux livres célèbres, *Le devoir* (1854) et *La religion naturelle* (1856), où il s'efforce de prouver que la morale naturelle, sans Jésus-Christ et sa rédemption, suffit à l'homme pour atteindre sa destinée, et que le dogme révélé est parfaitement inutile. Renan, dans ses *Études d'histoire religieuse* (1855), alla encore plus loin, en niant l'existence même du surnaturel, et en substituant une sorte de vague panthéisme à la notion du vrai Dieu. Bien plus, une sorte de coalition internationale se forma « dans le but avoué de composer un corps d'armée qui pût résister glorieusement aux doctrines qu'on voulait imposer à l'esprit humain de par la révélation ² ».

Le péril était grand, et il devenait urgent de dénoncer et de combattre cette croisade rationaliste. *L'Histoire de la philosophie* de Cousin fut condamnée par un décret de l'Index du 8 août 1844, sanctionné par le pape Grégoire XVI, le 7 avril

1. *Du Vrai, du Beau et du Bien*, 2^e édition, Paris 1854, p. 448, cité par M^{sr} Pie, première instruction synodale sur les principales erreurs du temps présent, n. ix. Dans le recueil *Instructions synodales*, etc. (Paris Oudin, 1878), p. 47. — J. V. B.

2. M^{sr} Pie, seconde synodale, n. xxi, édition citée, p. 265. — J. V. B.

1845. Une partie remaniée et résumée du même ouvrage n'en fut pas moins rééditée en 1853, sous le titre *Du Vrai, du Beau, du Bien*, avec les mêmes erreurs, habilement déguisées. Un nouveau décret de l'Index, portant condamnation de ce volume, fut approuvé à l'unanimité par les cardinaux et confirmé par Pie IX ¹. L'épiscopat français se préoccupait aussi du péril rationaliste. Plusieurs de ses membres les plus autorisés traitèrent la question au point de vue doctrinal; entre autres, M^{sr} Plantier, évêque de Nîmes, dans son opuscule *Sommes-nous les ennemis de la philosophie*, et surtout M^{sr} Pie, évêque de Poitiers, dans ses trois *Instructions synodales sur les erreurs du temps présent*, qui sont un chef-d'œuvre de haute et lumineuse théologie. L'illustre évêque prenait spécialement à partie le rationalisme tempéré de Jules Simon, et prouvait, d'une façon magistrale, que toute philosophie qui se sépare de la religion et veut résoudre par elle-même les problèmes de la destinée humaine est une philosophie *anti-rationnelle, impossible et impie*. C'étaient les trois points d'une démonstration serrée, faite dans la deuxième *Synodale*, et qui fut très remarquée des théologiens les plus éminents.

En Allemagne, le mouvement rationaliste prenait une tournure encore plus inquiétante qu'en France, parce qu'il avait pénétré dans la théologie elle-même. Le josphisme et le kantisme avaient déposé au sein du clergé allemand un germe de rationalisme, qui ne tarda pas à éclore dans les facultés de théologie que le gouvernement avait imposées aux évêques. On y tenait en haute estime la philosophie de Kant, de Fichte, et de Hegel, tandis qu'on manifestait le plus profond dédain pour la scolastique. De là, des spéculations hardies, tout imprégnées de rationalisme. A la tête de ces théologiens aventureux et amis des nouveautés, il faut citer Hermès, qui voulut créer une démonstration nouvelle du christianisme, en prenant comme point de départ le doute positif et absolu. Il

1. Sur les instances de quelques évêques français, notamment M^{sr} Sibour, archevêque de Paris, et M^{sr} Rendu, évêque d'Annecy, Rome consentit à ne pas publier ce second décret de l'Index, par ménagement pour M. Cousin. Voir *Nouvelles Annales de philosophie catholique*, Paris, 1881, t. II, p. 12 sq.; t. III, p. 253 sq.

supposait — ce qui est faux — qu'un catholique a le devoir et le droit de révoquer sa foi en doute. Avec une pareille méthode, il ne pouvait manquer de faire fausse route. Il enseigna en effet que l'acte de foi est une adhésion nécessitée par la raison, quand celle-ci a prouvé l'obligation de croire. C'était assimiler la foi à la conséquence d'un syllogisme, dont le raisonnement a établi les prémices. Hermès, d'autre part, n'admettait pas la valeur probante des motifs de crédibilité, et soutenait que la certitude de la foi repose uniquement sur l'obligation de croire que nous fait la raison pratique. C'était ouvrir la porte au scepticisme religieux, en enlevant sa base rationnelle au fait de la révélation. Sur Dieu, son existence, sa nature et ses attributs, Hermès tombait aussi dans de graves erreurs, plus ou moins renouvelées de Kant. Il enseignait notamment que Dieu a créé le monde, non pour sa propre gloire, comme le veut la tradition catholique, mais uniquement pour le bonheur de ses créatures¹.

Soutenu par le gouvernement, l'hermésianisme eut une vogue considérable en Allemagne. A la mort de l'auteur (1831), on l'enseignait publiquement dans une trentaine de chaires de théologie. Il se fonda même une Revue, pour le propager et le défendre contre les attaques dont il était l'objet. Car les théologiens orthodoxes, Windischmann et Binterim entre autres, ne s'étaient pas fait faute de relever et de combattre les erreurs de Hermès. Rome s'émut, et demanda au nonce de Munich un rapport sur la question. L'archevêque de Cologne intervint en faveur de Hermès et arrêta l'enquête. Mais d'autres évêques, mieux renseignés, dénoncèrent à Rome les ouvrages du professeur rationaliste ; et, après un mûr examen de la Sacrée Congrégation du Saint-Office, le pape Grégoire XVI publia un bref qui condamnait la doctrine et les écrits de Hermès (1835). Un décret de l'Index (7 janvier 1836) compléta cette condamnation, en visant spécialement les der-

1. Cf. Vacant, *Études théologiques sur les Constitutions du Concile du Vatican*, Paris, 1895, t. I, art. 21, p. 124 sq. ; Perrone, *Tractatus de locis theologicis*, part. 3, sect. 1, n. 152 sq. ; *Kirchenlexicon*, 2^e édit., art. *Hermes* (avec bibliographie). — J. V. B.

niers volumes de la *Dogmatique chrétienne catholique*, postérieurs au bref pontifical.

Ce bref rencontra çà et là une vive résistance, notamment à l'université de Bonn, chez les professeurs Achterfeld, Braun, Vogelsang et Hilgers, et à l'université de Breslau, où les professeurs Baltzer et Ritter se firent appuyer dans leurs prétentions par le gouvernement prussien. Ils reconnaissaient que les doctrines condamnées par le Pape étaient répréhensibles, mais soutenaient que Hermès ne les avait pas enseignées. Deux des opposants, les professeurs Braun et Elvenich, firent même le voyage de Rome, pour demander — sans l'obtenir — la révision du procès. Quand Pie IX publia l'encyclique *Qui pluribus* (1846), où il détermine les rapports de la foi et de la raison, les hermésiens s'empressèrent d'y chercher une approbation de leur doctrine. Le Pape dut les condamner à nouveau dans une lettre qu'il adressa à l'archevêque de Cologne (23 juillet 1847).

Le rationalisme théologique prit une nouvelle forme avec le prêtre Günther, un disciple de Kant, Fichte, Hegel et Schelling. Doué d'une puissance de travail peu commune, et estimant que la philosophie traditionnelle de l'Église se trouvait ruinée par le criticisme de Kant, il se crut appelé à une mission spéciale, celle de refondre la théologie catholique par l'application aux vérités révélées d'un nouveau système philosophique. Il exposa ses théories dans une foule d'écrits, et spécialement dans son *Introduction à la théologie spéculative du christianisme positif* (1828-29). D'après lui, la vraie méthode théologique consiste à partir des phénomènes de conscience pour expliquer l'homme et Dieu. Il l'applique spécialement à la notion de personnalité — qui n'est pas autre chose que la conscience du *moi*, — à l'étude des plus grands mystères chrétiens, la Trinité et l'Incarnation. Günther arrive ainsi à soutenir que la raison humaine peut expliquer tous les dogmes; et il met sa théorie en pratique, rejetant ou dénaturant les vérités les plus importantes, unité de l'âme humaine, unité de la nature divine, liberté de Dieu dans la création et la rédemption, caractère surnaturel de l'état d'innocence primitive, unité de personne en Jésus-Christ, etc., etc. Le hardi

novateur avait néanmoins la prétention de rester orthodoxe, parce que, disait-il, il y a eu plusieurs étapes historiques — et il y en aura encore — dans l'intelligence du dogme. Les définitions de foi qui ont été faites par l'Église ne sont que des formules provisoires, essentiellement révisables et perfectibles, parce qu'elles ont été adaptées uniquement aux besoins de telle ou telle époque historique. Mais un temps viendra où l'on comprendra mieux les dogmes déjà définis, où donc on pourra leur donner un sens tout nouveau et peut-être contraire à celui d'autrefois. Günther, par le fait, niait l'immutabilité des vérités révélées, et l'infaillibilité absolue des définitions de l'Église.

Le rationalisme gūnthérien fut combattu vivement par les philosophes et les théologiens catholiques, Clemens, Dieringer, Hast, Lieber, le P. Kleutgen, etc. Mais il eut aussi des partisans enthousiastes, comme le chanoine Veith, les professeurs Merten de Trèves, Baltzer de Breslau, Hilgers et Knoodt de Bonn, Trebisch de Vième, etc. La question fut portée devant le tribunal de l'Index, qui resta six ans sans se prononcer. Les cardinaux eux-mêmes n'étaient pas d'accord sur la valeur et le danger du gūnthérianisme. Le préfet de la Sacrée Congrégation de l'Index, le cardinal d'Andrea, ne cachait même pas ses sympathies pour le nouveau système. Aussi trois gūnthériens de marque, Gangaul, Baltzer et Knoodt, reçurent-ils la permission de venir à Rome plaider leur cause devant la congrégation tout entière. Mais les théologiens romains, après un examen approfondi, reconnurent clairement que la doctrine gūnthérienne était en opposition absolue avec la tradition catholique; les écrits de Günther furent mis à l'*Index* (8 janvier 1857). L'auteur fit sa soumission immédiate, avec un empressement digne de tout éloge. Malheureusement, plusieurs de ses partisans n'imitèrent pas son obéissance, malgré deux brefs de Pie IX, l'un à l'évêque de Breslau (30 mars 1857), l'autre à l'archevêque de Cologne (15 juin 1857), où le Pape énumérait et condamnait à nouveau les principales erreurs de Günther, qui ne devaient plus être tolérées dans l'enseignement théologique ¹. Le professeur Baltzer, un her-

1. Ces deux brefs sont dans DENZINGER, *Enchiridion*, n. 1509-1515. — J. V. B.

mésien de la veille, se signala, entre autres, par son attachement obstiné à l'erreur, si bien que Pie IX dut le condamner à son tour dans une lettre adressée à l'évêque de Breslau (30 avril 1860).

L'agitation gūnthérienne était à peine calmée, qu'un autre prêtre allemand, Frohschammer, professeur à l'université de Munich, versait à son tour dans le rationalisme théologique. Ses doctrines peuvent se résumer en deux mots : d'une part, pouvoir de la raison de parvenir, après la révélation, à la démonstration rigoureuse des mystères chrétiens ; et, d'autre part, distinction essentielle entre la philosophie et les philosophes : ceux-ci relèvent de l'autorité de l'Eglise, mais celle-là est souveraine, et l'Eglise n'a le droit ni de la contrôler, ni de la condamner ¹.

Toutes ces polémiques entre théologiens et philosophes furent loin d'être stériles. Elles absorbèrent, il est vrai, une part trop considérable de l'activité théologique dans cette période ; mais elles servirent aussi, au moins d'une façon indirecte, au progrès de la science sacrée. Entre les excès opposés du traditionalisme qui exaltait la foi aux dépens de la raison, et du rationalisme qui mettait la raison au-dessus de la foi, il y avait place pour une conception théologique intermédiaire, également respectueuse des droits de l'une et l'autre puissance. Les théologiens orthodoxes eurent soin de le montrer ; de son côté, l'autorité ecclésiastique rappela, avec plus de précision et d'ampleur, l'enseignement traditionnel sur la question. C'est ainsi que la théologie catholique s'enrichit peu à peu d'un nouveau et important chapitre, celui qui détermine les rapports de la foi et de la raison. Il trouvera sa formule définitive au concile du Vatican ².

1. Pie IX condamna Frohschammer par sa lettre du 11 décembre 1862 à l'archevêque de Munich. Voir Denzinger, *Enchiridion*, n. 1524-1528. Frohschammer ne se soumit pas. Il devait plus tard combattre de toutes ses forces le *Syllabus* et les décisions du Concile du Vatican. — J. V. B.

2. Sur le mouvement gūnthérien, cf. VACANT, *Études théologiques*, art. 22, n. 104 sq., p. 128 sq., et l'article *Günther* dans le *Kirchenlexicon*. — J. V. B.

IV

A côté du mouvement rationaliste que nous venons de décrire, il y en avait un autre, à la fois orthodoxe et scientifique, qui se dessinait peu à peu dans la théologie allemande. On sentait le besoin de se mettre en garde contre les théories philosophiques qui avaient fait sombrer Hermès et Günther, et on cherchait comme d'instinct un remède préventif. De là, une double tendance dans la théologie orthodoxe. D'une part, on laisse provisoirement au second plan l'élément spéculatif, et on attache à l'élément traditionnel une importance d'autant plus considérable, que les études historiques et critiques se développent elles-mêmes davantage. Ensuite, vers le milieu du siècle, commence un mouvement de retour vers la scolastique, si oubliée et si dédaignée jusque-là. En même temps, l'apologétique doctrinale, autrement dit la théologie fondamentale, prend une extension nouvelle, sous les attaques incessantes des protestants et des rationalistes. Tels sont les traits principaux qui caractérisent la renaissance théologique de cette période, surtout en Allemagne. Il suffit, pour s'en convaincre, de jeter un rapide coup d'œil sur les principales écoles de ce pays.

Une des plus célèbres assurément est l'école de Tubingue, d'où sont sorties tant d'œuvres remarquables, aussi bien dans la dogmatique pure que dans l'apologétique. Il faut citer au premier rang la *Symbolique* de Moehler (1832), qui produisit une très vive et durable impression. « Par la comparaison des doctrines du catholicisme et des diverses écoles protestantes, Moehler démontre que le catholicisme, en évitant les deux extrêmes du protestantisme (naturalisme et supra-naturalisme outré), répond seul aux exigences de l'idée chrétienne dans sa pureté native et à la saine raison ¹. » L'*Apologétique* de Drey (1838-47) mérite aussi une mention spéciale, pour sa méthode et son esprit scientifique. Staudenmeier, un des représentants

1. MULLER, dans le *Dictionnaire de théologie* VACANT-MANGENOT, t. I, p. 861.

les plus en vue de la même école, sut mener de front les études historiques et les spéculations les plus hautes. Il avait subi malheureusement dans sa jeunesse l'influence du kantisme, et sa théologie en garde quelques traces, surtout au début ; mais il réussit peu à peu à secouer ce joug, et à faire en même temps œuvre traditionnelle et originale. Kuhn, le vrai chef de l'école catholique de Tubingue, eut une existence théologique assez mouvementée. Sa *Dogmatique* est féconde en aperçus nouveaux, mais d'une hardiesse très grande, surtout quand il s'agit des rapports de la foi et de la raison, de la nature et de la grâce.

Deux théologiens de valeur, Clemens et Schaezler, l'accusèrent à ce sujet, non sans raison, de friser le rationalisme ; une polémique assez vive s'engagea entre eux, où le beau rôle appartient plutôt aux adversaires de Kuhn. En fait, l'éminent professeur ne semble pas avoir eu des idées très exactes sur des questions de capitale importance, telles que la grâce et le surnaturel. Ses brillantes qualités d'érudit et de penseur eussent fait de lui un théologien éminent, s'il avait eu davantage le sens catholique.

Somme toute, l'école de Tubingue rendit à la théologie d'incontestables services. Son amour de la spéculation hardie, sa passion pour les recherches historiques et son culte de la science en général, lui assurent une place distinguée dans la renaissance théologique.

Elle eut malheureusement des défauts graves.

On ne peut que regretter ses tendances semi-rationalistes, son dédain pour la scolastique, son engouement exagéré de la méthode historique, et sa longue opposition à ce qu'elle appelait le *romanisme*. Moehler, une des figures les plus marquantes de cette école, avoue ingénument qu'il avait d'abord pensé à ne rien dire du Pape dans son traité sur l'*Unité de l'Église*. Ce simple fait révèle bien la mentalité de l'école de Tubingue.

Moins brillante peut-être, mais plus sûre dans ses tendances et irréprochable dans sa doctrine, fut l'école de Wurtzbourg, représentée surtout par Denzinger, Hettinger et Hergenroether. Le premier occupa avec distinction une des chaires de dogmatique pendant trente-cinq ans, et, malgré une santé très débile, eut encore la force de publier de nombreux ouvrages de con-

troverse, notamment contre Günther. Le plus connu a pour titre : *Quatre livres sur la connaissance religieuse* (1856), où il expose et réfute, avec beaucoup de savoir, les erreurs qui touchent à la théorie de la connaissance religieuse et théologique. Le professeur Hettinger, une des gloires de Wurtzbourg, devint célèbre par son *Apologie du Christianisme* (1863). « Une vaste érudition, jointe à une grande sûreté de doctrine, à une claire et chaleureuse exposition, ont valu à cette œuvre, où la science allemande, l'école romaine, et nous pourrions ajouter l'esprit plus populaire et plus littéraire à la fois de l'apologétique française ont laissé de profondes traces, son incomparable succès ¹. » Hergenroether — le futur cardinal —, encore qu'il soit plus historien que théologien, mérite cependant une place à côté de ses deux illustres collègues, tant pour ses travaux de théologie historique sur saint Grégoire de Nazianze et Photius, que par l'importance qu'il a toujours attachée au mouvement théologique dans son *Histoire de l'Église* et dans son édition du *Kirchenlexicon* de Fribourg. Pie IX l'appela nommément au concile du Vatican, ainsi que son collègue Hettinger.

À l'école de Wurtzbourg se rattache, au moins par la communauté des tendances romaines, le mouvement néo-scolastique, qui fait son apparition dans cette période avec le P. Kleutgen. Par ses deux grands ouvrages sur la *Théologie traditionnelle* (1853-1860) et la *Philosophie traditionnelle* (1860-63), le savant jésuite imprima une direction nouvelle à la théologie allemande, en faisant revivre saint Thomas et son école. Il assura en même temps la victoire définitive de la doctrine traditionnelle sur les système de Hermès et de Günther.

À côté de ce grand courant dogmatique que nous venons de décrire, commençaient à se dessiner des courants secondaires, mais importants, qui appartiennent moins directement sans doute à l'histoire du mouvement théologique, mais la complètent néanmoins sous plusieurs rapports. Deux sciences nouvelles faisaient leur apparition dans la période où nous sommes : l'histoire du dogme, née en France au dix-septième siècle, avec

1. MULLER, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. I, p. 862.

Petau et Thomassin, mais négligée depuis cette époque; la théologie biblique, qui n'avait pas encore été étudiée au point de vue spécial où elle devait l'être. Nous les retrouverons dans la période suivante, où elles prirent un essor considérable.

Sur ce terrain comme sur les autres, l'Allemagne catholique était à la tête du mouvement scientifique, qui grandissait chaque jour. Elle cultiva avec succès non seulement la dogmatique et son histoire, mais toutes les sciences connexes qui lui servent de base, de couronnement ou d'auxiliaire. Elle accorda notamment une attention spéciale à la critique et à l'exégèse biblique, que les protestants et les rationalistes étaient en train de renouveler au rebours de la tradition et de la science ecclésiastique; aux études patrologiques et historiques, qui sont l'âme de la théologie positive; enfin à l'histoire même du mouvement théologique. Que de noms il faudrait citer, si nous voulions mentionner tous les savants catholiques qui ont donné une impulsion au moins indirecte à ce mouvement si vaste et si complexe! Un des plus célèbres assurément fut le prévôt Doellinger. On consultera toujours avec profit ses livres sur *La Réforme* (1846-48), *Hippolyte et Calliste* (1853), *Paganisme et judaïsme* (1857), *Église et Églises* (1860). Pie IX l'invita au concile du Vatican ¹. Il refusa de s'y rendre, et commença dès lors contre l'infailibilité pontificale cette triste campagne qui aboutit au schisme des vieux catholiques. Héfélé, le savant professeur de Tubingue, mérite aussi une mention spéciale pour son importante *Histoire des conciles* (1855), où il a réuni les principaux éléments d'une histoire générale du dogme et de la pensée catholique. D'autres noms, que nous pourrions transcrire ici, seront mieux à leur place chronologique dans la période suivante, qui est une période d'une floraison exceptionnelle pour la théologie positive.

1. Il serait plus exact de dire que Pie IX songeait à l'inviter; mais on lui affirma qu'il aurait un refus, et l'invitation ne fut pas faite. Voir la lettre du cardinal Antonelli au cardinal de Schwarzenberg, 15 juillet 1868, dans les *Acta Concilii Vaticani (collectio Lacensis)*, col. 1018. — J. V. B.

V

Il n'y avait pas que l'Allemagne à offrir ce consolant spectacle d'une renaissance théologique. Le même phénomène apparaît, mais beaucoup moins saillant en général, dans les autres pays catholiques, et jusqu'en Angleterre.

La vie intellectuelle commençait à circuler, abondante et orthodoxe, dans les nombreux collèges et instituts théologiques d'Italie. Les grandes chaires de Rome eurent des professeurs distingués, dont quelques-uns, comme Perrone et Passaglia, publièrent des travaux remarquables. Par leur précision, leur clarté et leur vigueur polémique, les *Prælectiones* de Perrone conquièrent tous les suffrages, et elles sont restées longtemps l'œuvre classique par excellence dans toute l'Europe. Elles arrivaient d'ailleurs au moment propice (1835-42), c'est-à-dire à une époque déshabitée des hautes spéculations, peu initiée aux études patristiques, et tourmentée par des controverses incessantes avec le rationalisme sous toutes ses formes. Le P. Perrone comprit les exigences théologiques de la mentalité ambiante, et chercha plutôt, en y donnant satisfaction, à faire œuvre de vulgarisation et d'opportunité qu'œuvre purement scientifique. C'est le caractère général de tous ses ouvrages, même de ses travaux plus étendus sur le *Mariage*, sur la *Divinité de Jésus-Christ*, etc. L'élément polémique est toujours au premier plan, et la controverse prime l'exposé dogmatique proprement dit, qui est un peu maigre. Mais quelle sûreté et quelle érudition dans la polémique ! Hermès, Günther, Bautain, Bonnetty et combien d'autres, n'eurent pas d'adversaire plus sagace, ni de censeur plus clairvoyant. Il joua un rôle important dans la condamnation de l'hermésianisme, et dans toute la question du traditionalisme absolu ou mitigé. C'est à lui qu'on doit l'introduction dans la théologie classique de ce traité relativement nouveau qui a pour objet les rapports de la foi et de la raison. Bref, le docte jésuite fut une des lumières doctrinales du siècle, moins par le caractère scientifique de sa théologie qui laisse à désirer, que par l'apostolat de son enseignement

au collège romain et l'activité intense qu'il déploya contre les erreurs théologiques de son époque.

Passaglia est supérieur à Perrone par l'impulsion qu'il a donnée aux études de théologie positive. Il enseigna brillamment la dogmatique au collège romain jusqu'au moment où il se jeta dans la politique, mérita les censures ecclésiastiques et fut obligé de quitter en même temps sa chaire et la Compagnie de Jésus. Son érudition patristique était immense, surtout pour l'époque, et sa pénétration d'esprit tout à fait remarquable. Ses ouvrages firent sensation, notamment ceux qui ont pour objet les prérogatives de saint Pierre, le mystère de la Trinité, la volonté divine, l'Église du Christ, l'éternité des peines de l'enfer, l'immaculée conception de Marie (1850-1854). Il mourut réconcilié avec l'Église (1887).

D'autres savants italiens se firent un nom dans les sciences auxiliaires de la théologie : avant tout, le P. Liberatore, qui eut la première initiative, en 1840, de la restauration scolastique ; le cardinal Ange Mai et le commandeur J.-B. de Rossi, deux érudits hors pair, qui rendirent des services de premier ordre à la théologie positive, par d'importantes publications dont nous parlerons plus tard ; le P. Vercellone, qui s'occupa si activement des études bibliques ; enfin le P. Ventura et Rosmini, qui auraient pu contribuer largement à la renaissance théologique, sans les attaches qu'ils eurent, l'un au traditionalisme, l'autre à l'ontologisme.

L'Espagne sortait plus lentement du sommeil intellectuel où elle était plongée depuis le dix-huitième siècle. Si l'on excepte Balmès, on ne trouve chez elle aucun nom marquant dans cette période. Encore Balmès est-il plutôt philosophe et apologiste que théologien. Sa *Philosophie fondamentale* (1846) et son *Protestantisme comparé au catholicisme* (1842-43) eurent du succès, surtout ce dernier ouvrage, où il s'applique à réfuter les *Leçons* de Guizot sur *l'histoire de la civilisation en Europe* et à montrer l'action bienfaisante de l'Église catholique. La portée apologétique de ce travail eût été considérable, si l'auteur avait eu davantage le sens critique. Sa *Philosophie*, qui dénote un penseur, attira l'attention et rectifia les idées de plusieurs lecteurs, entre autres celles du günthé-

rien Merten, qui revint, grâce au philosophe espagnol, à des doctrines plus sûres.

La Belgique était mieux partagée que l'Espagne. M^{sr} Malou, évêque de Bruges, M^{sr} Dechamps, archevêque de Malines et M^{sr} Laforêt, recteur de l'université de Louvain, furent d'excellents apologistes ¹. Le grand centre théologique du pays était Louvain, où enseignèrent longtemps des professeurs distingués, tels que Beelen, Ubaghs, Lefebvre, etc. Malheureusement, plusieurs d'entre eux se laissèrent gagner par la maladie intellectuelle de l'époque, je veux dire le traditionalisme et l'ontologisme.

Dans ce vaste travail de restauration théologique qui s'opérait un peu partout, l'Angleterre avait aussi sa place, et non la moindre. Le célèbre mouvement d'Oxford eut un côté théologique très marqué, surtout au point de vue apologétique et historique. Ce serait le moment d'esquisser à grands traits le tableau de cette activité intellectuelle, qui fut si remarquable chez Wiseman, Faber, Ullathorne, Newman, Manning, Ward, etc. Mais comme ce tableau doit être tracé ailleurs, avec tout le développement qu'il comporte, nous n'avons pas à nous en occuper ici ².

La France ne resta pas étrangère, comme nous l'avons vu, au mouvement général de la renaissance théologique. Mais la part qu'elle y prit fut relativement peu importante, et de beaucoup inférieure à celle de l'Allemagne. Si l'on excepte l'apologétique, qui jeta un vif éclat par intervalles, et les écrits de quelques grands évêques, comme M^{sr} Pie, le niveau théologique demeura, en somme, assez bas dans cette période. Le progrès était d'ailleurs contrarié par plusieurs courants de doctrines erronées, qui absorbèrent une partie notable des forces intellectuelles du clergé français : le traditionalisme, dont nous avons suffisamment parlé ; l'ontologisme, dont nous parlerons plus tard ; et le gallicanisme, qui se réveilla une

1. Je ne crois pas que les Belges mettent ainsi M^{sr} Laforêt sur le même pied que M^{sr} Malou ou le cardinal Dechamps. — J. V. B.

2. Un maître en Newman et en choses anglicanes a promis de donner à la collection une étude de théologie historique sur Newman et les Anglicans. — J. V. B.

dernière fois, avant de mourir, à l'occasion du concile du Vatican. La renaissance théologique ne sera complète et définitive, qu'avec la fondation des universités catholiques (1875).

Aussi, presque nulle part, ni dans les séminaires, ni dans les facultés de théologie de l'État, ni dans la plupart des écrits qui paraissent à ce moment, on ne trouve une théologie vraiment scientifique. Si l'on en juge par les manuels de l'époque, Bailly, Bouvier, Bonal, Vincent, etc., l'enseignement des séminaires était plutôt faible. Sans doute, un excellent professeur peut tirer bon parti d'un manuel médiocre. Mais ceci est exceptionnel; et dans la période où nous sommes, les professeurs eux-mêmes, privés de la formation théologique que donneront plus tard les universités catholiques, ne sont initiés que d'une façon très imparfaite aux méthodes scientifiques. Il y avait bien les facultés officielles, où des maîtres rétribués par l'État enseignaient la théologie, quelquefois avec distinction. Mais leur estampille gouvernementale inspirait au clergé une défiance d'autant plus légitime que Rome avait toujours refusé, malgré des démarches réitérées et pressantes, de leur accorder l'institution canonique. Ce n'était pas l'école qu'il fallait pour les futurs professeurs de séminaires. Au reste, les cours de ces facultés étaient plutôt des cours d'apparat : ils ont produit peu ou point d'œuvres remarquables. A peine peut-on faire exception pour quelques travaux de l'abbé Baultain ou de M^{sr} Maret. Les études patristiques de l'abbé Freppel furent plus remarquées, et elles n'ont pas perdu toute valeur. Mais, somme toute, ni la Sorbonne du dix-neuvième siècle, ni ses émules des autres facultés de province n'ont creusé leur sillon théologique ¹.

1. Le jugement peut paraître sévère; mais, en somme, il faut reconnaître que ces cours n'ont pas donné les beaux travaux que feraient attendre les noms de professeurs comme Plantier, Lavigerie, Bourret, etc. Une des raisons est celle que présente l'auteur : le manque d'auditoire spécial et la nécessité de s'adapter au grand public; l'autre est peut-être que beaucoup de ces professeurs n'ont fait que passer : l'épiscopat les a enlevés à la science. L'œuvre la plus scientifique due à l'une de ces facultés est, je pense, celle de M. l'abbé Fouard (*Jésus, Saint Pierre, Saint Paul*). Celle de l'abbé Freppel présente un bel ensemble, mais de vulgarisation patristique et théologique plutôt que de science et d'érudition. — J. V. B.

Au-dessus des facultés et des séminaires, il y avait quelques évêques qui ont contribué à la renaissance théologique par leurs efforts ou leurs écrits. Nous en avons déjà nommé plusieurs. Il faut ajouter M^{sr} Berteaud, évêque de Tulle, qui chanta les gloires du Verbe incarné dans une langue originale, pleine de théologie et de poétique éloquence; M^{sr} Lequette, évêque d'Arras, fervent disciple de Billuart, dont il donna même une nouvelle édition; M^{sr} Ginouilhac, évêque de Grenoble, qui publia l'*Histoire du dogme catholique* jusqu'au concile de Nicée. D'autres prélats, comme M^{sr} Dupanloup, encourageaient les hautes études ecclésiastiques; et presque tous imprimaient une **impulsion nouvelle aux conférences diocésaines**.

Si louables qu'ils fussent, tous ces efforts n'avaient qu'un succès médiocre. Non seulement la dogmatique pure était en souffrance, mais les sciences qui lui servent de support, l'exégèse, la patristique et la philosophie végétaient dans la même médiocrité ou le même abandon. Les études bibliques étaient d'une faiblesse extrême, et les exégètes très rares. Glaire. Meignan, Wallon, et surtout le savant abbé Le Hir, voilà tout ce qui représentait l'exégèse catholique en France.

Les études patristiques, également négligées jusque-là, reçurent à ce moment une impulsion inattendue. On apprit tout d'un coup, vers l'année 1840, qu'un prêtre auvergnat — l'abbé Migne — se proposait de publier une édition nouvelle et commode de la patrologie tout entière, celle des Grecs et celle des Latins. C'était une colossale entreprise, éminemment louable du reste, puisqu'il s'agissait de fournir aux amis de la science sacrée les instruments de travail qui étaient dispersés jusque-là dans toutes les bibliothèques de l'Europe. Sans être lui-même un théologien de profession, l'abbé Migne était doué d'un sens théologique remarquable; et il avait compris que l'avenir appartenait surtout à la théologie positive. Son projet rencontra des difficultés de toute sorte; mais, à force de ténacité et de savoir-faire, il en triompha. Les deux patrologies furent éditées, l'une après l'autre (1844 et suiv.) et accueillies avec reconnaissance par tous les savants qui s'occupaient de l'ancienne littérature chrétienne. Complétées par une *Encyclopédie théologique* et un *Cursus theologiæ*, les publications de l'abbé Migne ren-

dirent les plus précieux services à toutes les branches de la science sacrée. Mais c'est surtout dans la période suivante, avec les progrès de la théologie positive, qu'on les appréciera à leur juste valeur.

L'apologétique était plus brillamment représentée et plus assidûment cultivée que la dogmatique. Dans un siècle de controverses et de luttes incessantes contre les ennemis de l'Église, cette prédominance était inévitable. Il y eut des apologistes un peu partout, en philosophie, en histoire, en littérature, dans les sciences physiques et naturelles. Mais nous n'avons à mentionner ici que l'apologétique doctrinale, et nous préférons même réserver pour un chapitre spécial la partie biblique de la question.

Depuis Chateaubriand et Lamennais, l'apologétique avait grandi. D'illustres orateurs s'étaient succédé à Paris, dans la chaire de Notre-Dame, faisant, chacun à sa manière, devant un auditoire d'élite, l'apologie du catholicisme. Lacordaire s'attacha surtout à prouver la divinité du christianisme par ses effets : c'est l'idée-mère de son apologétique. Incomparable par l'émotion, l'enthousiasme et la vie, le célèbre dominicain peut supporter sans crainte tout parallèle théologique avec les deux jésuites qui lui succédèrent dans cette période. Le P. de Ravignan, par des moyens tout autres que son prédécesseur, atteignit le même but, la restauration de l'idée chrétienne dans l'esprit public. Une doctrine toujours sûre, une éloquence pénétrante et persuasive, jointes au prestige que lui donnait sa réputation de directeur consommé, lui assurèrent un triomphe exceptionnel, la conversion d'un grand nombre d'âmes. Le P. Félix prêcha, pendant vingt ans, sur le *Progrès par le christianisme*. Les développements variés de ses conférences, remarquables par la clarté, l'abondance et la logique, reviennent tous à cette idée fondamentale : le christianisme, loin d'être l'ennemi de la société moderne, en tout ce qu'elle a de vrai, de bien et de beau, est seul capable de satisfaire complètement ses aspirations légitimes. C'était une œuvre de haute actualité, qui fut goûtée du public.

À côté de ces noms si connus, faut-il mentionner des apologistes plus obscurs, dont plusieurs ne sont pas sans mérite?

Le P. de Rozaven, l'abbé de Genoude, le P. Chastel, l'abbé Chassay, et plus tard le P. Matignon et le P. Caussette ont apporté leur pierre à l'édifice apologétique. Les laïques eux-mêmes y ont collaboré, quelques-uns avec talent, comme Auguste Nicolas et Donoso Cortès. Mais écrivant sur des matières théologiques sans avoir peut-être une préparation suffisante, il leur échappa souvent des inexactitudes de langage ou de pensée. L'abbé Gaduel attaqua l'*Essai sur le libéralisme* de Donoso Cortès; mais l'auteur s'empressa de soumettre lui-même son travail au jugement du Pape, et sa pensée fut reconnue catholique et traditionnelle¹. Pour M. Auguste Nicolas, il fallut l'intervention de M^{sr} Pie pour dissiper les malentendus². De fait, l'œuvre principale du distingué magistrat, les *Études sur le christianisme*, avait des qualités réelles, qui lui valurent un légitime succès. Ces *Études* ont vieilli sans doute, depuis leur apparition; mais à l'époque même, elles firent du bien. En eussent-elles fait davantage, si elles avaient été rédigées par une plume ecclésiastique?

VI

Il nous reste à signaler un autre facteur théologique, qui n'a pas peu contribué à la renaissance de la science sacrée dans cette période. L'autorité pontificale — c'est d'elle que nous voulons parler — est intervenue à plusieurs reprises dans les controverses du siècle, tantôt pour condamner ou désapprouver tel ou tel système, tantôt pour proclamer avec plus de solennité et de précision le dogme catholique. De là, un immense profit pour la science théologique. Avant de porter une décision officielle, l'autorité ecclésiastique sent le besoin d'étudier sérieusement la question en litige. Elle fait faire des recherches, elle examine, elle pèse le pour et le contre; et alors, assistée de l'Esprit-Saint, elle proclame infailliblement la vérité. Les théologiens reçoivent avec joie la parole pontificale, en établis-

1. Voir les documents à la fin de l'*Essai sur le Catholicisme, le Libéralisme et le Socialisme*. — J. V. B.

2. Voir Baunard, *Histoire du cardinal Pie*, t. I, p. 489 sq. — J. V. B.

sent la portée dogmatique, et, guidés par cette lumière nouvelle, pénétrèrent plus avant dans les mystérieuses profondeurs de la doctrine. C'est l'histoire de tous les siècles chrétiens, c'est celle du dix-neuvième en particulier.

Jamais peut-être Rome n'a parlé plus fréquemment que depuis 1830, dans un laps de temps aussi restreint. Grégoire XVI et surtout Pie IX n'ont pas manqué une occasion de faire œuvre doctrinale, et par conséquent théologique.

Ils intervinrent dans la grande question du siècle, celle des rapports entre la raison et la foi. Nous avons dit comment furent condamnés, d'une part, Lamennais, Bautain, Bonnetty et Ubaghs, de l'autre, Hermès, Günther, Frohschammer. Ce qu'il importe de noter ici, c'est l'attention de Rome à sauvegarder avec la même sollicitude les droits inviolables de la foi et de la raison. Pie IX rappelait à ce sujet la doctrine catholique dans son encyclique *Qui pluribus* (9 nov. 1846) dès le début de son pontificat. Cet exposé officiel, d'autant plus remarquable qu'il était le premier dans une matière aussi délicate, contient déjà les linéaments de la doctrine qui sera exposée plus tard, avec une magistrale ampleur, au concile du Vatican. Le Pape trace en même temps un magnifique tableau des preuves de la religion chrétienne, autrement dit des motifs de crédibilité, et revendique hardiment la suprême et infaillible autorité de l'Église romaine.

À différentes reprises, Pie IX revint, pour la flétrir, sur la grande erreur du siècle, le rationalisme. Dans son allocution du 9 décembre 1854, il dénonce « ces hommes qui ont une si haute idée de la raison humaine, qu'ils ne craignent pas de l'égaliser à la religion elle-même ». « Et de là, dit le Pontife, toutes sortes d'erreurs. Comment en serait-il autrement, quand on sait que la raison, affaiblie par le péché originel, est incapable d'atteindre la vérité tout entière, sans le secours de la révélation et de la grâce? » Même doctrine dans les Brefs adressés aux évêques de Cologne et de Breslau contre Günther (1857), et dans la lettre pontificale écrite à l'archevêque de Munich pour condamner les erreurs de Frohschammer (11 déc. 1862). Un an environ après cette dernière lettre, eut lieu le célèbre congrès de Munich (septembre 1863), où s'étaient

réunis un certain nombre de théologiens et de savants catholiques, pour traiter de questions théologiques et philosophiques. Les organisateurs du congrès ayant négligé de soumettre leur projet à l'autorité ecclésiastique, on craignit, un instant, à Rome, que l'assemblée ne tournât au rationalisme, et on signala le danger à l'archevêque de Munich. L'avertissement pontifical n'était pas superflu, en présence de l'attitude dédaigneuse qu'on affectait dans certains milieux allemands vis-à-vis des congrégations romaines et de la théologie scolastique. Il produisit d'ailleurs son effet. Le congrès ne se réunit qu'avec l'autorisation de l'archevêque ; il demanda même la bénédiction du Pape. Rien ne s'y passa que de régulier, et l'archevêque put donner au Pape, après la clôture du congrès, l'assurance que tous ses membres avaient proclamé la nécessité d'une adhésion intime à la vérité révélée, pour lutter contre l'erreur et favoriser le progrès de la science. Pie IX, dans sa réponse au prélat, ne dissimule pas les craintes qu'il avait eues et il montre qu'il eût désiré du Congrès une déclaration plus explicite sur des points qu'il se voit obligé de rappeler. On doit accepter comme vérités de foi divine, non seulement les définitions dogmatiques des conciles généraux et du Saint-Siège, mais tout ce qui est enseigné comme objet révélé par le magistère ordinaire de l'Église universelle. Outre cette obligation de foi, il y a obligation de conscience, pour tous les savants catholiques, de se conformer dans leurs écrits aux décisions doctrinales des congrégations romaines, et de suivre l'enseignement commun et constant des écoles catholiques, alors même que la doctrine opposée ne mériterait pas la note d'hérésie, mais seulement une censure théologique.

Cette lettre mémorable suffirait pour assurer à Pie IX une place importante dans l'histoire théologique du siècle. Mais il y a mieux. Sans parler ici de ses enseignements sur le mariage, et sur l'impossibilité de séparer le contrat du sacrement, quand il s'agit de chrétiens (Allocution du 27 septembre 1852), Pie IX a fait œuvre théologique au premier chef, en définissant le dogme de l'Immaculée Conception, et en promulguant le *Syllabus*.

Par sa nature et ses conséquences, — nous le montrerons

plus tard, — l'acte pontifical du 8 décembre 1854 avait une haute portée théologique. Bien plus, le mode même et les circonstances de la définition eurent leur importance, puisqu'ils servirent à mettre en relief la souveraine autorité du Pontife romain dans une question éminemment doctrinale. Ce fut en effet de son autorité propre, et sans invoquer le consentement des évêques dispersés par toute la terre, que Pie IX proclama l'Immaculée Conception comme un dogme de foi. N'était-ce pas exercer d'avance ce privilège de docteur infailible, que le concile du Vatican allait bientôt lui reconnaître ?

Ajoutons, à un autre point de vue, que cette définition dogmatique imprima une impulsion nouvelle aux études de théologie positive, en obligeant les spécialistes à remonter aux sources traditionnelles du dogme, et à le justifier contre les attaques de ses ennemis. Car les protestants et les rationalistes ne manquèrent pas de le combattre au nom de l'histoire, ce qui valut aux catholiques les monographies remarquables de Monseigneur Malou, de Passaglia et d'autres, où la conception immaculée de la Vierge Marie était vengée de ses détracteurs et mise en éclatante lumière.

L'acte solennel du 8 décembre 1854 était à peine accompli, que Pie IX transforma la congrégation des cardinaux et des théologiens qui l'avaient aidé dans cette grande œuvre, en une commission chargée d'instituer une enquête sur les nouvelles erreurs qui ravageaient l'Église depuis le commencement du siècle. Le travail de cette commission dura dix ans, et aboutit à la confection du *Syllabus*.

Ce document n'est pas autre chose, comme on le sait, qu'un recueil, en quatre-vingts propositions, des principales erreurs de l'époque, déjà condamnées dans les allocutions consistoriales, les encycliques et les autres lettres apostoliques de Pie IX. Nous n'avons pas à établir ici la valeur doctrinale du *Syllabus*. Si quelques catholiques ne lui reconnaissent qu'un caractère directif, sans aucune force dogmatique, ce ne sont pas des théologiens. Les théologiens y voient tous une œuvre de doctrine. Mais pour les uns, il n'a pas d'autre valeur propre que celle d'un recueil authentique : chaque proposition y est condamnée comme elle l'est dans le document pontifical d'où elle

est extraite, — ni plus ni moins. Selon d'autres, annexé à l'encyclique *Quanta cura*, qui est un document *ex cathedra*, il a l'autorité définitive de l'Encyclique elle-même. En tout cas, il a un caractère strictement doctrinal. C'est par ordre du Pape qu'il a été envoyé à tous les évêques du monde entier; il a donc été promulgué comme enseignement officiel et authentique du Saint-Siège. Nul doute également que l'épiscopat catholique l'ait reçu comme tel. Cela ne veut pas dire que l'interprétation du *Syllabus* doive être indépendante des divers documents d'où l'on a extrait les propositions qui le composent. Pour chacune d'elles, l'acte pontifical se réfère lui-même à ces documents antérieurs, invitant ainsi les théologiens à s'y reporter au besoin. C'est le vrai moyen de préciser le sens de la condamnation et la note théologique que mérite la proposition censurée.

Pour avoir le tableau complet du mouvement doctrinal imprimé par l'autorité ecclésiastique, il nous faudrait mentionner les décrets dogmatiques des conciles provinciaux, approuvés ensuite à Rome. Mais le cadre de cette étude ne nous permet pas d'entrer dans ces détails. Tout ce que nous pouvons dire, c'est que plusieurs de ces décrets sont des modèles d'exposition doctrinale, où l'on reconnaît à chaque instant la plume de théologiens exercés. Signalons, entre autres, à partir de 1850, les conciles de Bordeaux, Soissons, etc., et à l'étranger, les conciles de Westminster (1852), Cologne et Prague (1860), Colocza (1863), Utrecht (1865), Baltimore (1866), etc. Les théologiens ne les consultent pas sans fruit. Ils y trouvent, en même temps que des exposés de doctrine souvent remarquables, l'écho instructif des préoccupations apologétiques de leurs prédécesseurs¹.

1. On connaît la belle *Collectio lacensis* (Fribourg, 7 vol. grand in-quarto) où l'on a recueilli les « Actes et Décrets » des conciles tenus depuis 1682 dans le monde catholique. Les tomes 3-7 sont consacrés presque exclusivement à ceux du dix-neuvième siècle; le septième comprend, outre ce qui regarde le Concile du Vatican, une table générale de toute la collection. — J. V. B.

CHAPITRE III

LA THÉOLOGIE AU CONCILE DU VATICAN (1869-1870)

Nous n'avons pas à exposer ici, encore moins à commenter tous les travaux dogmatiques du concile du Vatican. Il faudrait un volume spécial¹. Nous ne pouvons pas, cependant, nous dispenser de montrer comment les travaux du concile sont une contribution hors pair au mouvement théologique du siècle, surtout en ce qui concerne la théologie fondamentale.

Les deux constitutions vaticanes *Dei Filius* et *Pastor æternus* se rapportent en effet, presque tout entières, aux traités *De vera religione* et *De Ecclesia*, avec leurs annexes *De Scriptura et Traditione*, *De analogia rationis et fidei*. Le concile a sanctionné ainsi, de son autorité suprême, ce qui était déjà l'enseignement commun des théologiens dans les écoles. Il a été à la fois un couronnement et une base pour l'apologétique fondamentale : le couronnement désormais définitif des travaux du passé ; la base, désormais indiscutable, des études de l'avenir. Il nous suffit, pour le moment, de signaler, d'une façon générale, ce grand fait de l'histoire théologique du siècle dernier. Nous aurons occasion d'y revenir çà et là dans les chapitres suivants, quand nous étudierons avec plus de détails les principales phases qui marquent l'évolution de telle ou telle question apologétique.

1. Ce volume viendra peut-être un jour dans notre collection. En attendant, voir : Th. GRANDERATH, *Constitutiones dogmaticæ... concilii Vaticani explicatæ atque illustratæ*, Fribourg-en-Brisgau, 1892 ; A. VACANT, *Études théologiques sur les Constitutions du Concile du Vatican*, 2 vol., Paris, 1895. — J. V. B.

Ce n'est pas seulement par ses définitions solennelles que le concile du Vatican a exercé une influence doctrinale de premier ordre. Avec et après cet enseignement *ex cathedra*, dont l'autorité, l'éclat et la portée ne souffrent aucune comparaison, l'historien doit noter les travaux plus humbles, mais importants et méritoires, des théologiens consultants, de la commission théologico-dogmatique et des congrégations générales, où furent élaborées, non quelquefois sans peine, les deux constitutions *Dei Filius* et *Pastor æternus*. L'Église, dans l'exercice de son pouvoir doctrinal, n'est pas dispensée des labeurs, des recherches et des discussions qui s'imposent à toute assemblée législative délibérante. Au contraire, plus les lois qu'elle promulgue participent à l'immutabilité divine de son fondateur, — et tous les dogmes sont dans ce cas, — plus il convient qu'elles soient l'objet d'études préparatoires sérieuses. Le concile du Vatican, sous ce rapport, ne laisse rien à désirer. Il n'est pas hors de propos d'entrer à ce sujet dans quelques détails, en signalant, d'une façon sommaire, l'importance des travaux préliminaires qui furent exécutés par les théologiens chargés de préparer les *schemata*, ou projets de constitutions synodales ; les nombreuses retouches qu'y apportèrent les membres de la députation de la foi, à la suite des observations des Pères ; les discussions des évêques aux congrégations générales ; les nouveaux remaniements qui en furent la suite, et enfin la rédaction définitive des décrets dogmatiques. Nous allons montrer brièvement, d'après cette méthode, comment furent élaborées tour à tour les deux constitutions vaticanes ¹.

I

Le Saint-Siège se préoccupa tout d'abord de former la commission préparatoire du concile, en choisissant les théologiens les plus distingués du monde catholique ². Sur l'invitation du

1. Avec les *Acta* et Cecconi, *Histoire du Concile du Vatican*, trad. franç., Paris, 1887, on a les documents ; ils ont été mis en œuvre maintes fois. Voir notamment VACANT, *l. c.*, et GRANDERATH, *l. c.* — J. V. B.

2. M. VACANT, *l. c.*, t. I, p. 20, n., donne le nom des théologiens français. La liste en est dans les *Acta et Decreta*, col. 1051 sq. — J. V. B.

Pape, ils se réunirent à Rome en assemblée générale, le 24 septembre 1867, sous la présidence du savant cardinal Bilio qui leur exposa l'objet de leur mission. On leur traça un peu plus tard le programme détaillé du travail qu'ils avaient à fournir, et on confia à une sous-commission de théologiens, choisis parmi eux, le soin de rédiger en commun les projets de constitutions qui devaient être soumis au concile. Le cardinal président partagea entre eux les questions à étudier, en les invitant néanmoins à étudier, tous sans exception, les sujets qui ne leur étaient pas spécialement attribués. On leur demandait de signaler, avec l'indication des sources, les erreurs qui méritaient de fixer l'attention du concile; l'étendue du mal qu'elles avaient produit; les condamnations dont elles avaient déjà pu être l'objet; les différents points de doctrine qu'elles attaquaient; la nature précise et la gravité de ces erreurs; le mode de condamnation, canons ou chapitres, qui serait préférable pour chacune d'elles; les principaux passages de l'Écriture et de la Tradition qui devaient servir à exposer la doctrine catholique dans les chapitres; enfin l'objet, le nombre et l'ordre des canons, où les hérésies seraient condamnées. C'est en s'inspirant de ces règles si pratiques que les membres de la sous-commission rédigèrent chacun leur mémoire qui fut ensuite imprimé, distribué à tous les consultants, et discuté en assemblée générale. Chacun eut la pleine et entière liberté de demander les modifications qu'il jugeait convenables, en laissant au secrétaire copie écrite de ses observations. Une commission spéciale fut chargée d'examiner ces observations, et de rédiger enfin les *schemata* ou projets de constitutions synodales.

On peut juger, par ce simple aperçu, de la haute sagesse et de la maturité remarquable qui avaient présidé à cette rédaction préliminaire, base précieuse de travail pour le futur concile. Deux *schemata* seulement vinrent en discussion aux séances ou congrégations générales des Pères. Le premier, qui avait pour titre *De doctrina catholica contra multiplices errores ex rationalismo derivatos*, comprenait trois parties, où était sommairement exposée la doctrine catholique, d'abord contre le matérialisme, le panthéisme et le rationalisme absolu; ensuite contre le semi-rationalisme, qui confond la grâce et la nature,

la foi et la raison; enfin, contre certaines erreurs spéciales sur Dieu et la Trinité, sur l'incarnation du Verbe, la nature de l'homme et son élévation surnaturelle. Le second rapport, intitulé *Schema constitutionis dogmaticæ de Ecclesia Christi*, se divisait également en trois parties : la première traitait de l'Eglise, sa nature, ses propriétés, ses prérogatives; la seconde, du chef visible de l'Eglise, primauté du Pape et domaine temporel; la troisième, des rapports de l'Eglise et de l'État.

On décida que si les Pères ne pouvaient tomber d'accord dans les discussions des séances générales, les amendements proposés par les orateurs seraient examinés par une délégation spéciale, dite Députation de la foi, composée de vingt-quatre évêques, tous remarquables par leur savoir théologique; ceux-ci chercheraient la rédaction la plus propre à réunir la majorité des suffrages, et soumettraient de nouveau au concile le *Schema* ainsi modifié.

L'élaboration de la première constitution dogmatique occupa vingt-cinq séances du concile. Les six premières, où trente-cinq orateurs prirent la parole, furent consacrées à la discussion générale du *Schema*. Presque tous les Pères furent d'avis d'en conserver le fond, mais d'introduire dans la forme quelques modifications assez importantes; beaucoup exprimaient le désir que la constitution eût un prologue. La Députation de la foi examina ces demandes avec le plus grand soin dans sa séance du 11 janvier 1870, et confia la refonte du *Schema* à trois de ses membres les plus distingués, M^{gr} Dechamps, archevêque de Malines, M^{gr} Pie, évêque de Poitiers, et M^{gr} Martin, évêque de Paderborn. C'est ce dernier qui fut chargé de la rédaction proprement dite. Le 1^{er} mars, il fut en mesure de soumettre à la Députation de la foi le prologue et les quatre premiers chapitres du *Schema* complètement remaniés. « La députation commença aussitôt la discussion du prologue, elle passa ensuite à celle de chaque chapitre. Les députés proposaient leurs difficultés sur le *Schema* ligne par ligne. Ils le faisaient d'abord de vive voix ou par écrit; mais, après deux séances, ils décidèrent de ne prendre la parole qu'autant qu'ils apporteraient une courte proposition écrite. Après avoir entendu leurs observations, M^{gr} Martin retouchait son texte entre

les séances, et il proposait ces retouches à ses collègues dans une réunion suivante. Cet examen continua tous les jours, excepté le 7, jusqu'au 11 mars. Ce jour-là, après avoir approuvé la rédaction du chapitre IV, la députation décida que ces quatre premiers chapitres, joints au prologue et à la conclusion, formeraient une première constitution, qui serait immédiatement distribuée aux Pères du concile, et que les cinq chapitres suivants, préparés également par M^{sr} Martin, en formeraient une seconde ¹. »

Le concile consacra dix-sept séances ou congrégations générales, du 18 mars au 19 avril, à l'examen du *Schema* ainsi remanié. Nombreux furent les amendements proposés par les Pères, et nombreuses les discussions dont ils furent l'objet. Tous les évêques qui prenaient la parole écrivaient aussi leurs amendements, que les secrétaires mettaient ensuite en ordre, et faisaient imprimer et distribuer à tous les membres du concile. La Députation de la foi les examinait dans ses séances particulières, et chargeait un de ses membres de les discuter devant le concile, dans un rapport motivé. Les évêques rapporteurs furent M^{sr} Simor, archevêque de Gran, pour le prologue; M^{sr} Gasser, évêque de Brixen, pour le premier et le second chapitre; M^{sr} Martin, évêque de Paderborn, pour le troisième; M^{sr} Pie, évêque de Poitiers, pour le quatrième et la conclusion. Ces rapports, qu'on peut lire aujourd'hui dans les *Actes* du concile publiés récemment ², sont des modèles de discussion lumineuse et serrée. Ils jettent une vive lumière sur le sens et la portée des décrets dogmatiques auxquels ils aboutirent. C'est là qu'on peut saisir sur le vif les nuances les plus délicates de la pensée théologique et faire en même temps les comparaisons les plus instructives entre les différents textes retouchés, qui sont comme autant d'efforts continus vers la formule définitive.

Si bien rédigés qu'ils fussent, les rapports officiels de la Députation de la foi ne rallièrent pas tous les suffrages; et l'habileté avec laquelle ils furent soutenus devant le concile, n'empê-

1. Vacant, *l. c.*, t. I, n. 19, p. 34. — J. V. B.

2. En 1890. — J. V. B.

cha pas un certain nombre de Pères de proposer plusieurs amendements nouveaux. Les uns furent acceptés, d'autres rejetés à la majorité des votants, par assis et levé. La Députation de la foi retoucha alors le *Schema* d'après le vote, fit distribuer le texte remanié à tous les Pères et rédigea un nouveau rapport. Finalement, et quand toutes les objections eurent été épuisées, la première constitution dogmatique fut votée en congrégation générale, le 19 avril, à la presque unanimité des voix. On la promulgua le 24, en session publique solennelle, tenue sous la présidence du Pape.

Cette constitution (constitution *Dei Filius*) a pour objet la *foi catholique*, comme l'indique le titre : *Constitutio dogmatica de fide catholica*. Elle est divisée en quatre chapitres, suivis de plusieurs canons, et traite successivement : de Dieu créateur de toutes choses ; de la révélation ; de la foi ; des rapports de la foi et de la raison. Elle ne prétend pas d'ailleurs nous donner un traité complet de la foi, mais vise, avant toute chose, les erreurs modernes et les besoins de la génération contemporaine. Sous cette réserve, on peut dire qu'elle contient une théorie de la connaissance surnaturelle. Le premier chapitre, qui se rapporte à Dieu créateur, et le second, qui traite de la révélation, ont pour objet les vérités qui sont comme les préambules de la foi. Le troisième parle de la foi elle-même et de ses conditions. Enfin le quatrième expose les rapports de la foi et de la raison. L'ensemble est dirigé surtout, comme l'indique le prologue, contre le rationalisme, qui voudrait substituer la raison à la foi. C'est donc en même temps un écho et une confirmation solennelle des actes pontificaux qui avaient frappé les erreurs modernes, depuis le commencement du siècle.

II

Beaucoup plus pénible fut l'élaboration de la seconde constitution dogmatique. Une question passionnait alors les esprits ; elle avait déjà soulevé d'ardentes polémiques, longtemps avant l'ouverture du concile. L'infailibilité pontificale

pouvait-elle, devait-elle être l'objet d'une définition dogmatique? Agitée fiévreusement dans le monde politique et profane, elle s'imposa vite à l'attention du concile.

Pratiquement, on peut dire qu'elle avait déjà été tranchée au dix-neuvième siècle, plusieurs années avant le concile du Vatican, par le pape et les évêques.

Le 8 décembre 1854, Pie IX, de sa seule et souveraine autorité, sans invoquer le consentement de l'Église, définissait solennellement le dogme de l'Immaculée Conception, aux applaudissements de l'univers catholique. C'était faire acte de juge infaillible dans une question doctrinale au premier chef; et les meilleurs théologiens ne manquèrent pas de souligner l'importance du jugement pontifical. Les circonstances où il se produisit en accentuèrent d'ailleurs la haute et décisive portée. Pie IX, en effet, avait convoqué les évêques présents à Rome à une réunion spéciale, le 20 novembre 1854, pour entendre leur avis sur le projet de bulle qu'il avait fait préparer, mais sans autoriser une discussion sur le fond même de la question ou sur l'opportunité de la définition. Deux prélats demandèrent au cardinal Brunelli, président de la réunion, s'il ne convenait pas de mentionner dans la bulle le vœu ou même le jugement de l'épiscopat. Un des assistants fit remarquer aussitôt « que les évêques n'étant pas réunis en concile, n'avaient pas à prononcer de jugement dogmatique, qu'il n'y avait pas par conséquent lieu de faire mention d'un jugement qui n'existait pas, que leurs sentiments étaient connus, qu'il valait mieux que le souverain Pontife prononçât seul la définition ». Et l'orateur ajouta ces paroles significatives : « Les communions séparées, dit-il, peuvent prendre certaines décisions dogmatiques dans la forme synodale, à la majorité des voix. L'Église catholique seule, possédant une hiérarchie d'institution divine dont le chef ne peut faillir, est en situation d'établir un dogme par voie d'autorité : il ne faut pas qu'elle perde ce privilège. Si le souverain Pontife prononçait seul la définition de l'Immaculée Conception, à laquelle tous les fidèles adhéreraient spontanément, ce jugement fournirait une démonstration pratique de l'autorité souveraine de l'Église en matière de doctrine et de l'infaillibilité dont Jésus-Christ a in-

vesti son vicaire sur la terre¹. » C'était l'exacte réalité, en même temps qu'une éloquente leçon de choses donnée aux gallicans.

Dans une autre circonstance solennelle, lors de la canonisation des martyrs du Japon en 1862, plus de deux cents évêques réunis à Rome signèrent une adresse à Pie IX où ils exprimaient clairement leur croyance à l'infailibilité pontificale : « Vous êtes pour nous, lui disaient-ils, le maître de la saine doctrine, le centre de l'unité, la lumière indéfectible préparée par la sagesse divine; vous êtes la pierre fondamentale de l'Église, contre laquelle les portes de l'enfer ne prévaudront pas. Quand vous parlez, c'est Pierre que nous entendons; quand vous décrêtez, c'est à Jésus-Christ que nous obéissons². »

Les mêmes déclarations furent renouvelées et complétées au mois de juin 1867, lors du XVIII^e centenaire de saint Pierre. Plus de cinq cents évêques, c'est-à-dire la moitié de l'épiscopat catholique, acclamèrent avec empressement tous les jugements doctrinaux que Pie IX avait portés dans tout le cours de son pontificat. « Il y a cinq ans, disaient-ils, nous avons déclaré de vive voix et par écrit que rien au monde ne nous était plus cher et plus sacré que de croire et d'enseigner ce que vous même croyez et enseignez, que de rejeter pareillement les erreurs que vous rejetez. Toutes nos déclarations d'alors, nous les renouvelons et nous les confirmons aujourd'hui... Croyant fermement que Pierre a parlé par la bouche de Pie, nous enseignons, confirmons et proclamons tout ce que vous avez enseigné, confirmé pour garder sain et sauf le dépôt de la foi³. » Sans doute, dit à ce sujet le cardinal Manning, ces paroles ne déclaraient pas explicitement que le Pontife romain est infailible; mais le langage de la moitié de l'épiscopat mériterait évidemment le reproche de forte témérité, si les évê-

1. Malou, *L'Immaculée Conception de la B. Vierge Marie*, Bruxelles, 1857, t. II, p. 368. Les paroles citées se trouvent en latin dans les *Acta et decreta Concilii Vaticani*, col. 1011. — J. V. B.

2. *Acta canonizat. mart. Jap.*, Rome, 1864, p. 543. Cf. *Acta et decreta*, col. 1012. — J. V. B.

3. *Acta et Decreta* (coll. Lacensis, t. VII), col. 933. Cf. 1012 et 1033. — J. V. B.

ques n'avaient pas cru que l'enseignement du chef de l'Église est, par une grâce particulière, à l'abri de l'erreur¹.

A ces manifestations collectives et solennelles on pourrait ajouter les manifestations individuelles que firent, en diverses circonstances, un très grand nombre d'évêques catholiques. La publication de l'encyclique *Quanta cura* et du *Syllabus* fut une occasion, entre autres, de nombreuses déclarations infaillibilistes. En lisant notamment les différentes *lettres pastorales* que les évêques de France publièrent alors (1864 et 1865), on s'étonne moins de cette parole de l'évêque de Montauban, affirmant à ce propos que « l'épiscopat français tout entier avait abandonné la théorie gallicane qui contestait l'infaillibilité pontificale », et surtout l'on admet volontiers avec le savant prélat, que « la suprématie et l'infaillibilité du Pape étaient arrivées à un tel degré d'évidence de fait et de droit, qu'il n'y avait plus à en disputer² ». Une foule d'autres évêques, d'Italie, de Belgique, d'Angleterre et d'ailleurs, tenaient un langage analogue³.

Ces déclarations permettaient de prévoir, longtemps avant l'ouverture du concile, l'attitude que prendrait l'immense majorité de l'épiscopat, si l'on venait à poser la question de l'infaillibilité pontificale. Mais il n'est pas vrai, comme on l'a dit et répété à satiété, que le principal but de Pie IX, en convoquant le concile, ait été de provoquer la définition solennelle d'une doctrine qui était déjà certaine. « Pie IX, dit avec raison le cardinal Manning, ne désirait pas et n'avait nul besoin de proposer la définition de son infaillibilité. A l'exemple de tous ses prédécesseurs, il avait conscience de la plénitude de sa pri-

1. Manning, *Histoire vraie du concile du Vatican* (traduct. française), Paris, s. d. (1872), p. 32.

2. *L'Encyclique et les évêques de France*, 2^e édition, Paris, 1865, p. 100 et 63. Cette intéressante brochure contient tous les extraits des *Lettres pastorales* qui affirmaient plus ou moins l'infaillibilité pontificale. — [On les retrouve groupés dans les *Acta*, col. 1009 et 1010. V. *ibid.*, col. 1008 et 1009, l'énumération des conciles provinciaux qui ont fait des déclarations semblables; col. 932-4, quelques textes de ces conciles; col. 1923, au mot *Infaillibilitas*, le renvoi aux textes de tous les conciles contenus dans la *Collectio lacensis* sur la question. — J. V. B.]

* 3. *Acta et decreta* etc. (coll. Lacensis), t. VII, p. 1010-1011.

mauté. Il l'avait exercée dans la pleine assurance que la foi de la chrétienté répondait à son autorité exempte d'erreur; il ne sentait aucun besoin d'une définition quelconque. Ce n'était ni le chef de l'Église, ni l'Église universelle qui éprouvaient le besoin de cette définition : les évêques l'avaient amplement déclaré en 1854, en 1862 et en 1867. Il n'y avait plus que le petit nombre des controversistes qui doutait, et un nombre encore moindre qui niait que le chef de l'Église ne puisse ni se tromper en matière de foi et de morale, ni induire en erreur l'Église dont il est le suprême docteur : pour ceux-là seuls il était nécessaire que l'autorité fit une définition de la vérité ¹. »

Aussi la bulle d'indiction pour l'ouverture du concile, encore qu'elle ait d'un bout à l'autre l'accent d'une autorité suprême qui a pleine conscience de ses droits souverains, ne contient-elle aucune mention de l'infaillibilité proprement dite. Le *schema* prosynodal de *Ecclesia*, qui fut distribué à tous les Pères du concile, garde le même silence. Et pourtant la commission théologique qui était chargée de rédiger le *schema* avait dû nécessairement aborder ce sujet, en traitant de la primauté pontificale. Les théologiens consultants s'étaient posé de fait deux questions : « *Peut-on* définir l'infaillibilité du Pontife romain? Et *doit-on* le faire? » La réponse affirmative à la première question fut unanime; mais tous les membres de la commission, un seul excepté, estimèrent que la seconde, c'est-à-dire la discussion de l'infaillibilité, ne devait pas être proposée par le Saint-Siège, à moins d'une pétition formelle des évêques ².

Cependant la question ne tarda pas à être lancée dans le public. Par qui et comment? Il n'est pas facile de le dire. L'occasion fut, croit-on généralement, la publication par la *Civiltà cattolica* (6 février 1869) d'un rapport confidentiel adressé à Rome par la nonciature de Paris et rédigé par des théologiens français. Il était dit, dans ce document, que « les catholiques accueilleraient avec bonheur la proclamation par le futur concile de l'infaillibilité dogmatique du souverain pontife. Elle

1. Manning, *Histoire vraie du concile du Vatican*, Paris, s. d. (1872), p. 52.

2. Manning, *Histoire vraie du concile du Vatican*, p. 51-52.

aurait pour résultat indirect d'anéantir la fameuse Déclaration de 1682, sans qu'il fût besoin d'une discussion spéciale sur ces malencontreux quatre articles qui ont tenu si longtemps au cœur du gallicanisme. On ne dissimule pas cependant que le souverain pontife, par un sentiment d'auguste réserve, ne voudra peut-être pas prendre lui-même l'initiative d'une proposition qui semble le toucher personnellement. Mais on espère que l'explosion unanime de l'Esprit-Saint, par la bouche des Pères du futur concile œcuménique, définira par acclamation¹ ».

Cette dernière phrase, surtout, qui éveillait je ne sais quelle idée de précipitation fâcheuse, provoqua des réclamations très vives chez les gallicans et souleva une polémique qui prit rapidement des proportions considérables.

La première manifestation gallicane qui attira l'attention des théologiens, fut celle de M^{gr} Maret, évêque de Sura *in partibus*. Dans son livre volumineux *Du concile et de la paix religieuse* (septembre 1869), l'auteur s'efforçait de prouver que le Pape n'est pas infaillible sans le consentement formel ou au moins tacite de l'épiscopat. Textes de l'Évangile et des Pères, actes des Papes et décisions des conciles, il passe tout en revue pour établir sa thèse, avec cette idée préconçue que le gouvernement de l'Église est une monarchie tempérée si efficacement d'aristocratie, que les évêques participent nécessairement à l'exercice de l'infailibilité. L'ouvrage, rédigé d'ailleurs avec un certain art, n'était pas dépourvu d'érudition; mais, somme toute, il n'apportait aucun argument nouveau, de nature à créer un embarras sérieux aux adversaires du gallicanisme. On y trouvait, au contraire, plusieurs méprises au double point de vue théologique et historique; et les partisans de l'infailibilité ne manquèrent pas de les relever.

Dom Guéranger, qui n'était guère connu jusque-là que par ses travaux liturgiques, se mit au premier rang des défenseurs de la saine doctrine par la publication de son livre *De la monarchie pontificale* (1870). Un bon juge en pareille matière, le cardinal Pie, l'a appelé « le fruit spontané et merveilleux

1. *Acta et decreta* etc. (coll. Lacensis, t. VII), p. 1162.

d'une maturité théologique dont on citerait peu d'exemples ¹ ».

C'est à la fois une réfutation lumineuse de M^{gr} Maret, et un traité substantiel de l'infailibilité pontificale. L'ouvrage fit une impression profonde, jusque dans le camp des adversaires. « Les Pères du concile, disait plus tard le cardinal Pie, y trouvèrent la solution que tant de sophismes leur dérobaient, et les derniers nuages furent dissipés ². »

Le P. Gratry s'aventura fougueusement sur un terrain qu'il ne connaissait guère, il s'exagéra des erreurs de fait, auxquelles son imagination prêta une portée qu'elles n'avaient pas; il insista sur le prétendu monothélisme du pape Honorius. On fit voir au théologien novice qu'il avait commis de lourdes méprises en histoire et en critique, et l'on mit à nu les défauts de son argumentation.

L'opposition était encore plus vive en Allemagne. Non seulement la grande majorité des évêques regardaient la définition de l'infailibilité comme inopportune, mais un bon nombre de savants catholiques, imbus des maximes josphistes, repoussaient énergiquement la doctrine commune. A leur tête se trouvait le chanoine Doellinger. Il fit paraître, sous le pseudonyme de Janus, un écrit retentissant, *Le Pape et le Concile*, véritable pamphlet « d'une bonne foi douteuse, où la justesse des arguments est sacrifiée à leur effet, et où l'on se préoccupe moins d'éclairer les esprits que de les exciter ³ ». Le docteur Stumpf adressa, de son côté, à l'évêque de Trèves une lettre anti-infaillibiliste, signée par les laïques de Coblenz, mais inspirée par la Faculté de théologie de Bonn ⁴. C'était l'opinion hautement avouée d'un grand nombre de professeurs dans les universités allemandes. Quand le concile du Vatican fut réuni, Doellinger jugea enfin le moment venu d'intervenir à découvert, et il publia le 19 janvier 1870, dans l'*Allgemeine*

1. Oraison funèbre de dom Guéranger, 4 mars 1875, *Œuvres*, t. IX, p. 65, 11^e édition, 1896. — J. V. B.

2. *Ibid.* — J. V. B.

3. Émile Ollivier, *L'Église et l'État au concile du Vatican*, Paris, 1877, t. I, p. 429.

4. Le *Theologische Literaturblatt*, organe de la Faculté, revendiqua la paternité du document dans son numéro du 3 juillet 1869.

Zeitung, journal protestant et franc-maçon, un article assez modéré en apparence, mais nettement hostile à l'infailibilité pontificale. Il prétendait en outre être d'accord avec la majorité des évêques allemands, et notamment avec l'archevêque de Munich. Celui-ci s'empessa de protester, avec plusieurs autres prélats ¹, et l'un d'eux, M^{sr} Senestrey, de Ratisbonne, alla jusqu'à interdire aux théologiens de son diocèse de suivre à Munich les cours de Doellinger. Mais le professeur recevait en revanche les félicitations enthousiastes de presque toutes les universités du pays². Bientôt les événements se précipitèrent et des symptômes évidents d'une rupture prochaine avec Rome ne tardèrent pas à se manifester.

Cependant l'ardente polémique qui s'était engagée en dehors du concile, et même avant son ouverture, détermina un grand nombre de Pères à demander la discussion immédiate. Un *postulatum* fut rédigé en ce sens, et recueillit 449 signatures (février 1870). Presque tous les Pères admettaient la doctrine commune; mais un certain nombre contestaient nettement l'opportunité d'une définition dogmatique. Ceux-ci firent aussitôt un *contre-postulatum*, qui réunit 137 adhésions, dont 33 furent données par des évêques français, et 46 par l'évêque allemand. Ces derniers faisaient valoir contre la définition « l'existence de sérieuses difficultés, provenant des actes et des écrits des Pères de l'Église, de l'histoire authentique, et de la doctrine catholique elle-même; si ces difficultés ne sont pas résolues, disaient-ils, il est impossible que la doctrine qui est recommandée dans le *postulatum* sur l'infailibilité soit proposée au peuple chrétien comme révélée de Dieu ³ ».

Pie IX, cédant aux instances de la majorité, fit distribuer aux Pères le *schema* sur l'infailibilité (6 mars), en leur donnant dix jours pleins pour l'examiner et mettre par écrit leurs observations. Celles-ci furent imprimées aussitôt, et communiquées à tout le concile le 30 avril. On décida, quelque

1. Je ne trouve nulle part que M^{sr} de Scherr, archevêque de Munich, ait ainsi protesté; car le document cité dans les *Acta*, col. 490, n'est pas une protestation. — J. V. B.

2. Voir les pièces dans les *Acta*, col. 1473 sq. — J. V. B.

3. *Acta et Decreta*, col. 944. — J. V. B.

temps après, que la question de l'infaillibilité, au lieu de venir en discussion à sa place régulière dans le *schema* général *De Ecclesia*, dont les Pères avaient été saisis dès le début du concile, ferait l'objet d'un débat immédiat, et serait traitée dans une constitution dogmatique spéciale¹. Le 27 avril, la commission *De fide* recevait le *schema* de la constitution *De Romano Pontifice* ou *Prima de Ecclesia*, et, le 29, le premier président le communiquait au concile.

Le 9 mai, on distribua aux Pères le *schema* de cette constitution, intitulée *Constitutio dogmatica prima de Ecclesia Christi*, et divisée en quatre chapitres. — Elle traitait successivement de l'institution de la primauté apostolique dans la personne de saint Pierre; de sa perpétuité dans les pontifes romains; de la portée et de la nature de cette primauté pontificale; enfin, de l'infaillibilité du Pape.

En même temps que le *schema*, on avait distribué aux Pères le rapport général de la Commission de la Foi sur les observations que plusieurs membres du concile avaient faites à propos de l'infaillibilité. Ce rapport est très instructif, et mérite ici une analyse sommaire².

La première partie indique pourquoi et comment on a jugé à propos de modifier et de compléter le *schema* primitif. Elle montre dans quelle mesure il a été possible de faire droit aux desiderata des Pères, pourquoi on a dû en rejeter quelques-uns, et comment la définition de l'infaillibilité pontificale ne serait que le développement légitime des professions de foi émises dans les conciles antérieurs. — La seconde partie est consacrée à la réfutation des nombreuses difficultés qui avaient été soulevées contre la doctrine de l'infaillibilité pontificale : difficultés critiques, historiques, exégétiques et dogmatiques. La solution est brève en général, mais concluante. Au besoin, on renvoie à certains ouvrages classiques dans l'espèce. Il ressort clairement de cette discussion que les fondements

1. Contre l'avis de plusieurs, d'ailleurs infaillibilistes, parmi lesquels les présidents mêmes du concile et, je crois, le futur pape Léon XIII. Cf. *Acta et Decreta*, col. 974 et 1698-9. — J. V. B.

2. On le trouve dans les *Acta*, col. 274. sq. — J. V. B.

dogmatiques et historiques sur lesquels on s'est basé dans le *schema* pour formuler la définition de l'infailibilité, sont d'une solidité à toute épreuve. — Enfin, dans la troisième partie, on s'efforce de justifier la formule générale qui décrit l'infailibilité. On explique tour à tour comment une conclusion théologique certaine peut être transformée en définition dogmatique; en quel sens on peut parler d'infailibilité *personnelle* pour le Pape; ce qu'il faut entendre par une définition du Pontife romain agissant *pro auctoritate*, en qualité de docteur suprême; on montre que la doctrine exposée dans le *schema* n'introduit aucune division ni séparation entre le Pape, chef de l'Église, et le corps épiscopal; que la définition projetée n'entraînera aucunement l'inutilité des conciles, et ne portera nulle atteinte à la prérogative que possèdent les évêques d'être juges de la foi. On fait remarquer ensuite que l'objet de l'infailibilité pontificale n'est pas exprimé d'une façon vague et obscure, puisqu'on l'identifie avec celui de l'infailibilité de l'Église, et qu'il n'y a pas là deux objets réellement distincts, mais un seul considéré à un double point de vue. Le rapport se termine par l'examen de la célèbre formule de saint Vincent de Lérins, *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*, et montre comment elle ne s'oppose en rien à la définition de l'infailibilité du Pape.

Pendant la discussion générale du *schema De Ecclesia* avait été fixée au 13 mai. Elle commença par un rapport de M^{sr} Pie, évêque de Poitiers, au nom de la Commission de la Foi, et occupa quatorze congrégations générales, où l'on entendit soixante-quatre orateurs développer à peu près le même thème, c'est-à-dire traiter la question de l'infailibilité, point culminant du débat. Le 3 juin, on passa à l'examen détaillé du *schema*, en suivant exactement la même méthode de travail que pour la première constitution dogmatique. L'examen du prologue et des trois premiers chapitres ne souleva point de difficultés sérieuses; et l'on arriva sans trop de peine, après des nombreuses retouches, à réunir l'unanimité morale de suffrages aux votes d'ensemble dans les congrégations générales. Ce résultat fut, en grande partie, l'œuvre des trois rapporteurs de la commission : M^{sr} Leahy, archevêque de

Cashel; M^{gr} d'Avanzo, évêque de Calvi et Teano; M^{gr} Zinelli, évêque de Trévisé, tous trois théologiens éminents.

La discussion spéciale du quatrième chapitre, qui roulait sur l'infailibilité, absorba onze congrégations générales. Cinquante-sept orateurs prirent la parole, et quatre-vingt-seize amendements furent déposés. La commission de la Foi s'empressa de les examiner; et le 11 juillet, elle se trouva en mesure de présenter un nouveau *schema* (c'était le troisième) et un nouveau rapport. M^{gr} Gasser, évêque de Brixen, fut chargé par la commission d'expliquer aux Pères les nombreuses retouches qu'elle avait apportées au *schema* antérieur, et de justifier le nouveau texte. Son discours est un chef-d'œuvre de discussion serrée : il fait justice des objections gallicanes, et expose, avec une clarté merveilleuse, les fondements théologiques de l'infailibilité, et la portée exacte de la définition qu'on propose au concile. Le vote eut lieu deux jours après, à la congrégation générale du 13 juillet. Sur 601 votants, il y eut 451 *placet*, 88 *non placet*, et 62 *placet juxta modum*, votes conditionnels qui demandaient des retouches. Nouvel examen de la commission théologique, et nouveau rapport de l'évêque de Brixen, pour donner satisfaction aux desiderata des Pères. Entre autres modifications, le rapporteur proposait l'adoption d'une formule plus énergique dans l'affirmation de l'infailibilité papale. Le texte antérieur était celui-ci : *Romani pontificis definitiones esse ex sese irreformabiles*. Le nouveau texte ajoutait aux mots *ex sese* l'incidente *non autem ex consensu Ecclesie*, qui écarte plus directement la thèse gallicane. La motion du rapporteur, ainsi que le *schema* tout entier, furent votés définitivement le 16 juillet, à la très grande majorité des voix. Et, à la session publique du 18, qui fut présidée par Pie IX, il y eut seulement deux *non placet* contre 533 *placet*. L'œuvre du concile était terminée.

Nous reviendrons plus tard sur telle ou telle partie des décrets conciliaires. Ce qu'il importe de remarquer ici, c'est le vif intérêt théologique qu'offre l'étude attentive des *Actes* du concile. Elle permet en effet de suivre pas à pas l'élaboration progressive des constitutions vaticanes, et d'assister, pour ainsi dire, à la genèse de la formule dogmatique qui ser-

vira désormais de règle officielle aux théologiens, quand ils voudront traiter ce sujet. C'est d'ailleurs pour eux la meilleure manière de comprendre le sens et la portée des définitions conciliaires.

En lisant les Actes de cette imposante assemblée, on a l'impression qu'une vie théologique intense circulait dans l'Église pendant que ses membres les plus autorisés travaillaient à rédiger les deux constitutions vaticanes. Et quand on étudie avec soin les différentes phases de cette élaboration délicate; quand on considère, d'une part, la lenteur, la sagesse et la science qui présidèrent à tous les travaux, et, d'autre part, l'entière liberté qu'eurent les Pères de discuter les deux *schemata* et d'exprimer leurs opinions personnelles; quand on remarque enfin le soin minutieux des rapporteurs à tenir compte des observations des Pères, leur attention à choisir la formule la plus nette et la plus lumineuse, pour mieux condamner l'erreur, sans atteindre les opinions librement débattues parmi les catholiques, on ne s'étonne plus que cet immense travail, servi par une science éminente et fécondé par les lumières d'en haut, ait abouti à deux constitutions dogmatiques qui sont des chefs-d'œuvre de clarté, de justesse et de mesure. Le concile du Vatican marque une date mémorable dans l'histoire de la théologie fondamentale.

CHAPITRE IV

LE PROGRÈS DU MOUVEMENT THÉOLOGIQUE (1870-1900). SES RAPPORTS AVEC LE MOUVEMENT BIBLIQUE

Avec le concile du Vatican, commence une troisième et dernière période, qu'on peut appeler contemporaine, tant elle est rapprochée de nous. Ici, les travailleurs abondent, les œuvres se multiplient, l'activité générale est intense. Nous ne pouvons signaler que les grands noms et les grandes lignes.

Le mouvement théologique, dans cette période, a ceci de particulier, qu'il prend un caractère de plus en plus scientifique, grâce surtout aux immenses progrès qui s'accomplissent dans les diverses branches de la science sacrée, dans celles notamment qui servent de base, de couronnement ou d'auxiliaire à la théologie proprement dite, je veux dire l'exégèse biblique, l'histoire ecclésiastique et la philosophie chrétienne.

La théologie est étroitement liée à ces trois sciences, les progrès de l'une concordent avec les progrès des autres. Il est donc impossible de faire l'histoire intime du mouvement théologique, sans étudier en même temps ses rapports avec le mouvement biblique, historique et philosophique.

Tel sera précisément l'objet des chapitres qui vont suivre. Nous tâcherons de montrer comment la théologie a subi l'influence de l'immense travail critique qui s'est opéré dans le triple champ d'études où elle puise elle-même les éléments indispensables de son perpétuel développement.

Nous commençons naturellement par l'étude des influences *bibliques*, parce que la sainte Écriture joue un rôle capital en théologie.

Considérée comme document purement historique et profane, elle est une des bases de la démonstration chrétienne : le théologien ne saurait demeurer indifférent aux attaques qui peuvent se produire contre sa valeur testimoniale et humaine. Il a tout intérêt à surveiller et à protéger les assises de l'édifice qu'il veut construire.

En tant que document *inspiré*, et au point de vue même de l'inspiration, la Bible a été, au dix-neuvième siècle, l'objet de discussions nombreuses et délicates, qui ont une connexion intime avec le dogme : elles s'imposent à notre étude.

Enfin, considérée comme *instrument théologique* en général, l'Écriture mérite également une attention sérieuse. Il importe de savoir ce que la théologie a gagné ou perdu au contact de la critique, et si de nouveaux horizons ont été ouverts devant elle par l'application à la Bible de cette grande loi du développement historique qui caractérise les autres sciences. Il importe également de savoir ce que l'on a pensé, au dix-neuvième siècle, de la portée dogmatique de la Vulgate, et dans quelle mesure on a cru qu'elle faisait loi pour les théologiens. Autant de questions, que nous allons examiner successivement dans ce chapitre.

I

L'autorité humaine des Livres Saints, envisagés comme documents historiques, fait partie de la démonstration chrétienne et de la démonstration catholique. C'est sur elle, avant tout, qu'on s'est appuyé pour établir le fait divin de la révélation. Personne, ou presque personne, n'osait mettre en doute sa valeur historique. C'est au dix-neuvième siècle surtout que l'on attaqua, avec toutes les ressources de la critique moderne, l'authenticité, l'intégrité, la véracité des Livres Saints. L'effort des ennemis se porta tantôt sur le Nouveau Testament et tantôt sur l'Ancien. Nous n'avons pas à raconter ici les différentes phases de cette lutte, qui dure toujours. Quelques mots suffiront pour résumer très sommairement les débats et préciser le rôle des théologiens.

Nous avons déjà signalé le danger qu'offrait le rationalisme

biblique en Allemagne, avec les théories de Semler, d'Eichhorn et de Paulus. Quelque temps après, Baur et l'école de Tubingue imaginaient, à grands frais d'érudition, le fameux système du *pétrinisme* et du *paulinisme*, qui bouleversait de fond en comble l'histoire des origines chrétiennes. Un peu auparavant, des coups plus terribles peut-être avaient spécialement visé les quatre évangiles, c'est-à-dire le cœur même de la révélation.

Le point fondamental de l'apologétique est de savoir si la mission de Jésus-Christ était divine, ce qui entraîne sa divinité personnelle. Tout se ramène à cette question capitale. On sait la réponse qui lui fut donnée par Strauss en Allemagne, et plus tard par Renan en France. Jamais négation plus habile et plus perfide n'était venue saper par la base le christianisme tout entier, en contestant la valeur historique des évangiles, et en faisant de Jésus-Christ un personnage purement humain. Le scandale fut immense et le mal incalculable. La plupart des théologiens, il faut bien le dire, ne s'étaient pas rendu un compte exact, du moins en France, de la portée des travaux du rationalisme allemand. Ils semblaient croire que le mouvement critique, né au delà du Rhin, mourrait sans le traverser. « C'était là une erreur grossière, dit M^{re} Le Camus. Quand la *Vie de Jésus* de Strauss parut, — jamais peut-être plus rude coup de marteau n'était tombé sur la pierre qui porte l'Église, — le P. Lacordaire lui-même, une grande âme pourtant et un grand chrétien, se contenta de dire dans la chaire de Notre-Dame : « Et de dégoût, le livre nous est tombé des « mains ! » Quand je l'ai lu moi-même vingt ans après, il est resté dans les miennes, tremblantes d'une sainte frayeur. Je sentais, — et je ne me trompais pas, — qu'il y avait dans ces pages de quoi empoisonner un siècle et tuer des générations. Le poison y était offert avec toute l'apparence de la bonne foi qui fait entendre les objections de tous les siècles, et les réponses qu'elles ont provoquées. Mais avec quel talent celles-ci sont amoindries, et celles-là multipliées, grossies, imposées ! De ma vie je n'ai éprouvé d'émotion plus profondément douloureuse¹. »

1. M^{re} Le Camus, *Vie de Jésus-Christ*, Préface de la 2^e édition.

Il y avait là un danger évident pour la foi, et les meilleurs esprits ne semblaient pas l'apercevoir ¹.

Ce fut l'apparition du fameux livre de Renan, *La vie de Jésus*, qui attira l'attention des théologiens français sur ce danger. Pendant que de nombreux apologistes, évêques, prêtres ou laïques, se hâtaient de réfuter, avec un talent d'ailleurs inégal, l'ouvrage qui venait de produire une émotion si vive, les théologiens sentirent en général le besoin non seulement de discuter les nouveaux systèmes rationalistes dans le traité *De vera religione*, mais surtout d'exposer avec plus d'ampleur et de force la thèse fondamentale de l'autorité historique des Livres Saints, spécialement des quatre évangiles. Ce qui manqua le plus, peut-être, ce fut une vie de Jésus-Christ adaptée aux besoins de l'époque. Si les catholiques avaient eu, avant l'apparition des ouvrages de Strauss et de Renan, cette vie de Jésus-Christ répondant à toutes les exigences de la critique moderne, et rajeunie de plus par ce charme d'exposition que de récents biographes ont su y mettre, il est permis de croire que la crise de scepticisme qui a sévi au siècle dernier avec une intensité si douloureuse, eût été singulièrement atténuée. Mais les préoccupations du clergé étaient en ce moment ailleurs.

Cet effacement de la science catholique sur le terrain de l'exégèse critique n'a pas peu contribué aux progrès de l'incrédulité contemporaine; et l'on a pu se demander, non sans raison, à propos de l'apostat Renan, ce qu'il fût advenu de sa foi, « si, sur le terrain que l'érudition historique ouvre à l'apologiste chargé de vérifier les origines du christianisme, il eût rencontré ce que nos facultés libres de théologie offrent aujourd'hui aux clercs amis de la science, une initiation plus sûre, des vues moins timides, des principes moins étroits et

1. Il ne faut rien exagérer. Dès 1858, M^{sr} Pie, dans sa seconde synodale, dénongait Renan comme « le nouveau chef » de la jeune école libre-penseuse, et disait de ses *Études d'histoire religieuse* : « La menace de l'avenir est là. » 2^e instr. synodale, n^o XIX, p. 244 et 252. Voir d'autre part, dans la 3^e synodale (1862 et 1863), n^o XIV, p. 392 sq., une remarque intéressante sur le cas à faire des nouveaux adversaires du christianisme. — J. V. B.

des réponses mieux adaptées aux difficultés nouvelles ¹ ».

A ce moment, les apologistes catholiques vivaient dans la paisible possession de la Bible, considérée comme autorité historique, et même scientifique. Aussi les attaques, soit du côté de la géologie, soit du côté de l'histoire et de la critique, ne paraissaient guère les émouvoir ². En 1848, un théologien éminemment respectable, M^{sr} Gousset, écrivait encore : « Que nous oppose-t-on? Quel est celui des systèmes dirigés contre la Genèse qui n'ait été victorieusement réfuté? Que sont devenues ces théories de la terre, dont les incrédules ont fait tant de bruit? Fruit d'une imagination vagabonde, plutôt que de l'expérience ou d'une connaissance exacte de l'histoire naturelle, elles ont toutes disparu les unes après les autres, survivant à peine à ceux qui leur avaient donné le jour ³. » Mais il fallut bientôt se rendre à l'évidence et compter avec les découvertes certaines de la géologie, et des sciences physiques en général. On s'empressa alors de chercher une formule de conciliation entre les données de la science et celles qu'on voyait dans la Bible sur l'origine du monde. De là, cette multitude si variée de systèmes concordistes qui se succédèrent sans relâche, avec des fortunes diverses, jusqu'à la fin du siècle. On dépensa beaucoup d'activité, d'érudition et surtout d'ingéniosité à ce travail, sans se demander, comme on le fit plus tard, si tous ces essais de conciliation ne reposaient pas sur un faux supposé, celui d'un enseignement scientifique donné par la Bible. Finalement, la plupart des apologistes se rallièrent à cette interprétation, en reconnaissant qu'il ne faut pas chercher dans les Livres Saints de données vraiment scientifiques, et que la science et la révélation ont chacune leur domaine propre, où elles peuvent se mouvoir en liberté, sans crainte de heurts et de conflits. On sait que l'encyclique *Providentissimus* (1893) adopte, pour une bonne part, cette manière de voir.

1. M^{sr} D'HULST, *M. Renan*, Paris, 1891, p. 14.

2. Et il est vrai que ces attaques, telles au moins qu'elles se présentaient en France, n'étaient guère de nature à émouvoir. Ce que dit M^{sr} Gousset, cité par l'auteur, n'a rien que d'exact. — J.V.B.

3. M^{sr} GOUSSET, *Théologie dogmatique*, Paris, 1848, p. 104.

Cependant, sur le terrain de la critique historique et littéraire, le rationalisme biblique faisait des progrès incessants. Ce fut bientôt une révolution complète dans les idées reçues jusque-là sur la valeur historique des Livres saints, en particulier celle de l'Ancien Testament. Il fut acquis désormais, dans les milieux rationalistes, que le Pentateuque n'est pas une véritable histoire, composée par Moïse, mais une compilation tardive et anonyme, partie historique et partie légendaire, remontant au huitième siècle environ avant l'ère chrétienne; que les livres de Judith, de Tobie et d'Esther sont des romans pieux, et pas autre chose; que la seconde partie d'Isaïe n'a rien à voir avec Isaïe; que le livre de Daniel n'a pas été écrit pendant la captivité, mais à une époque bien postérieure, etc., etc. Bref, c'était un changement complet dans la manière de comprendre et d'expliquer l'origine des livres de l'Ancien Testament, leur caractère, leur nature et leur valeur historique.

Il va sans dire que les savants catholiques n'acceptèrent pas, sans protestations vigoureuses et motivées, le verdict si tranchant de la science rationaliste. Plusieurs d'entre eux s'efforcèrent de maintenir, dans toute leur rigueur, ou peu s'en faut, les solutions traditionnelles. C'est à peine s'ils firent quelques concessions sur tel ou tel point de détail, comme sur la question de l'Hexameron, l'universalité du déluge, l'historicité de Tobie, etc. D'autres, plus hardis, et plus impressionnés par les travaux de la critique indépendante, n'hésitèrent pas à reconnaître, à côté des hypothèses et des fantaisies incontestables que présentent çà et là les systèmes rationalistes, un fond d'observations beaucoup plus solides, qui mériterait une sérieuse attention de la part des exégètes et des théologiens catholiques. Il n'est pas facile, on le pense bien, de faire le départ exact entre l'or et l'alliage qui peuvent se rencontrer dans les nouvelles théories. Est-il bien sûr, en tous cas, que les apologistes catholiques, désireux de rendre leurs démonstrations plus solides et plus actuelles, aient suivi d'un œil toujours attentif les travaux de la critique rationaliste, depuis Strauss et Renan? Je n'oserais l'affirmer. On ne peut pas, sans doute, exiger que les théologiens connaissent par

le menu les nombreuses évolutions de l'exégèse indépendante. C'est affaire aux spécialistes. Mais il serait imprudent de se tenir à ce sujet dans une ignorance ou un dédain systématique. Pour rencontrer l'ennemi et être en mesure de le battre, il faut être bien renseigné sur ses mouvements et sur sa tactique ¹.

Mais en pleine connaissance de cause, « l'Église catholique continue à regarder la Bible comme une des principales sources de la démonstration chrétienne. Mais l'inerrance absolue du texte sacré n'est pas à la base de la preuve. Nous savons Tacite faillible, nous pouvons le prendre en faute, sans avoir droit pour cela de rejeter son témoignage en bloc. Et de même, on ne prétend pas tout d'abord imposer la Bible comme sans erreur : c'est question à étudier sous la direction de l'Église, aux lumières de la foi. On ne demande à la science que de recevoir, sur d'irrécusables témoignages, le grand fait de l'intervention divine. Tout au plus, comme l'Église enseigne que la Bible est infaillible, sommes-nous tenus à écarter l'objection qui naîtrait chez l'incroyant des erreurs qu'il pense y voir. A cet égard, la position catholique est celle-ci : « On ne peut montrer dans un texte certainement biblique une affirmation de l'auteur sacré lui-même, qui puisse être convaincue de fausseté, c'est-à-dire qui contredise une vérité acquise à la science. » Contre la thèse ainsi posée, nous disons qu'on ne peut rien apporter de certain ² ».

Le terrain ainsi déblayé, l'apologiste peut travailler sans crainte à donner une base historique inébranlable à sa démonstration, en prenant ses matériaux dans le Nouveau Testament de préférence, mais sans négliger complètement l'Ancien. Si tel ou tel théologien, comme Mazzella, a omis, dans son traité *De religione et Ecclesia*, la preuve tirée de la révélation mo-

1. Il semble que, pour tout cet exposé, l'auteur se soit laissé émouvoir plus que de raison par le livre de M. HOUTIN sur *La question biblique chez les catholiques français au dix-neuvième siècle*. La réalité est moins sombre qu'on ne nous la présente ici. Il y a eu des défauts de science, des fautes de tactique. Mais on ne peut demander au passé ce qui n'est possible qu'à présent. — J.V.B.

2. *Le dogme et la pensée catholique au dix-neuvième siècle*, chapitre du livre intitulé *Un siècle*, Paris, Oudin, 1901, p. 831. Voir l'*Introduction* du présent livre, p. XLIII. — J.V.B.

saïque, c'est uniquement pour des raisons d'ordre pratique.

Il est vrai que certains catholiques, vivement préoccupés des nombreuses et réelles difficultés que présente, depuis un demi-siècle environ, l'utilisation de l'Ancien Testament dans la démonstration chrétienne, ont cru pouvoir en conseiller l'abandon aux apologistes. M^{gr} d'Hulst, le savant et distingué recteur de l'Institut catholique de Paris, n'hésita pas à se faire l'interprète de ce sentiment dans une brochure célèbre qu'il publia sur la *Question biblique* (1893). « Aujourd'hui, disait-il, tout nous invite à baser notre apologétique sur le Nouveau Testament, à l'exclusion de l'Ancien. Les conceptions nouvelles introduites dans l'histoire de l'ancien Orient ne permettent plus à la révélation mosaïque de se défendre elle-même, et toute seule. Contre l'économie traditionnelle de cette révélation des objections ont surgi dont aucune n'est décisive, mais dont l'ensemble impressionne beaucoup d'esprits. » Et le docte prélat, après en avoir cité quelques-unes, concluait qu'il faut à la démonstration chrétienne des raisons positives tirées du Nouveau Testament, parce que la valeur humaine de ce dernier est beaucoup plus facile à établir.

La tactique que préconisait M^{gr} d'Hulst parut dangereuse à la plupart des théologiens. On lui fit observer qu'elle était en contradiction avec les décrets du concile du Vatican. Celui-ci, en effet, nous présente aussi les miracles et les prédictions de Moïse et des prophètes parmi les preuves certaines de la révélation¹. Le seul point où le concile semble donner raison à M^{gr} d'Hulst concerne la révélation primitive. Il garde, en effet, un silence absolu sur les motifs de crédibilité que cette révélation peut contenir, et n'invite nullement l'apologiste à y puiser ses arguments. La raison en est sans doute que nous ne disposons pas des mêmes ressources pour établir contre les rationalistes le fait de l'intervention divine à une époque aussi reculée. Mais il n'en est pas de même pour la révélation juive et les prophéties messianiques qui s'échelonnent le long des

1. Conc. Vatic., Const. *Dei Filius*, c. 3; dans DENZINGER, *Enchiridion*, n. 1639.

siècles, depuis Moïse jusqu'au dernier des prophètes. Qu'on épilogue, tant qu'on voudra, sur l'authenticité de tel ou tel détail; qu'on appuie, outre mesure, sur les discussions de textes et de dates : un fait capital reste certain, c'est la physionomie absolument unique dans l'histoire d'un peuple tout entier qui vit, pendant plusieurs siècles, dans l'attente d'un Messie ou sauveur, dont la vie et la mort sont annoncées dans leurs grandes lignes, au moins une centaine d'années avant l'ère chrétienne, de l'aveu même des rationalistes les plus avancés. Voilà le fait, humainement inexplicable, sur lequel se sont appuyés les apologistes pour établir entre les deux Testaments une correspondance voulue et préméditée, signe manifeste de l'intervention divine. Et c'est ainsi que la démonstration chrétienne plonge ses racines dans l'Ancien Testament, tout en se développant de préférence dans le Nouveau.

[I]

Considérée comme document inspiré, et sous le rapport même de l'inspiration, la Bible a été l'objet de controverses théologiques, qui ont eu pour résultat de mieux préciser ce point de la doctrine catholique, surtout par les décisions dogmatiques qu'elles ont provoquées.

D'abord la notion même d'inspiration a été plus soigneusement éclaircie. Quelques savants catholiques, comme Ilaneberg, n'accordaient à certains passages historiques qu'une inspiration subséquente, consistant, d'après eux, dans l'admission officielle d'un livre profane au canon biblique par le magistère ecclésiastique. D'autres, comme Jahn, réduisaient l'inspiration à une assistance de Dieu, préservant les écrivains sacrés de toute erreur. Ces deux opinions, qui étaient déjà contraires à l'enseignement commun, ont été condamnées par le concile du Vatican ¹. En même temps qu'il rejetait l'erreur, le concile a donné la définition positive du livre sacré. C'est

1. Constitution *Dei Filius*, c. 2; dans DENZINGER, n. 1636.

celui qui, écrit sous l'inspiration du Saint-Esprit, a Dieu pour auteur. C'est de là que part Léon XIII pour donner de l'inspiration une notion plus précise encore, dans l'Encyclique *Providentissimus* (1893). « L'Esprit-Saint, dit le Pontife, par une influence surnaturelle, les a de telle sorte poussés et excités à écrire, de telle sorte assistés en écrivant, que tout cela et cela seul que Dieu voulait, ils le conçussent exactement, et voulussent l'écrire fidèlement, et l'exprimassent comme il fallait avec une infaillible vérité. Sans quoi, il ne serait pas lui-même l'auteur de toute l'Écriture. » Les théologiens se sont emparés aussitôt de cette formule, et l'ont analysée avec une patience et une sagacité remarquables. S'il reste quelque désaccord entre eux, c'est uniquement sur certains points délicats, que nous signalerons brièvement à la fin de ce chapitre.

L'étendue de l'inspiration n'a pas été moins discutée. Et surtout la question de l'*inerrance* biblique, qui s'y rattache étroitement, a suscité des controverses qu'il importe de résumer.

C'est un laïque, — François Lenormant, — savant orientaliste, mais fort peu théologien, qui lança en France l'idée d'une restriction dans le champ de l'inspiration biblique¹. D'après lui, les décisions doctrinales de l'Église « n'étendent l'inspiration qu'à ce qui intéresse la religion, touche à la foi et aux mœurs, c'est-à-dire seulement aux enseignements surnaturels contenus dans les Écritures. Pour les autres choses, le caractère humain des écrivains de la Bible se retrouve tout entier² ». Et appliquant ce principe aux premières pages de la Genèse, le docte historien n'hésitait pas à y reconnaître des emprunts manifestes aux légendes chaldéennes, mais épurées, sinon d'erreur, au moins de tout alliage polythéiste, par l'auteur sacré, sous l'action du Saint-Esprit. L'ouvrage de Lenor-

1. Précédemment, un exégète allemand, Rohling, avait soutenu la même opinion dans un article de *Natur und Offenbarung*, 1872, p. 197 sq. Franzelin aussitôt la réfuta, sans nommer l'auteur, dans un appendice à son traité *De traditione et scriptura* (2^e édition et suiv.). Cf. DAUSCH, *Die Schriftinspiration*, p. 177, Fribourg, 1891. — J. V. B.

2. LENORMANT, *Les origines de l'histoire d'après la Bible*, etc., Paris, 1880, t. I, p. VIII.

mant, déferé à Rome, fut condamné par la Sacrée Congrégation de l'*Index* (1887).

Le cardinal Newman, de son côté, proposait une autre théorie qui atteignait cependant, dans une certaine mesure, le principe de l'inerrance absolue des Livres Saints. Il crut pouvoir concéder, au moins comme une doctrine assez probable, que des assertions de peu d'importance, étrangères au dogme et à la morale, émises comme en passant par l'écrivain sacré, *obiter dicta*, n'avaient pas nécessairement la garantie de l'inspiration divine. Au reste, l'éminent cardinal s'en rapportait pleinement au jugement du Saint-Siège¹. Proposée d'une façon aussi dubitative et aussi réservée, cette opinion fit d'autant moins de bruit qu'elle n'offrait, en réalité, aucune ressource sérieuse aux apologistes pour résoudre les problèmes si épineux que la critique moderne a soulevés dans le domaine biblique.

On peut en dire autant de l'opinion plus hardie du chanoine Bartolo et de la doctrine beaucoup plus réservée du professeur Didiot. Le premier admettait, en dehors des questions directement ou indirectement dogmatiques et morales, un mode inférieur d'inspiration qui n'exclut pas l'erreur². Son ouvrage fut mis à l'*Index* (1891). Le second se demandait si Dieu a réellement préservé les écrivains sacrés « de toute inexactitude, en fait d'histoire civile ou naturelle, en fait de grammaire et de style »³. Et il n'osait répondre oui, retenu qu'il était par une double considération pratique : d'une part, la déclaration officielle de l'Église, qui affirme ou suppose la Bible exempte de toute erreur sur la *foi et les mœurs*, mais n'étend pas au delà ce privilège surnaturel ; d'autre part, l'application faite par l'Église, uniquement aux questions dogmatiques et morales, de sa qualité d'interprète infaillible de l'Écriture. Il est peu probable, concluait le docte professeur, « que Dieu ait fait la Bible infaillible en des points où l'Église ne le serait pas, ou du moins ne prétendrait pas l'être ».

1. NEWMAN, *L'inspiration de l'Écriture sainte*, dans le *Correspondant*, 25 mai 1884, p. 693-694. (Traduit du *Nineteenth Century*, février 1884).

2. S. DI BARTOLO, *Les critères théologiques*, trad. franç., Paris, 1889, p. 243-258.

3. DIDOT, *Logique surnaturelle subjective*, Lille, 1891, p. 103.

Ne s'adressant qu'à un petit nombre de lecteurs, et proposée sous forme plutôt dubitative, l'opinion de M. Didiot n'attira guère l'attention. Il n'en fut pas de même de la brochure de M^{sr} d'Hulst sur la *Question biblique*, où le distingué recteur, sans vouloir s'approprier la théorie de Lenormant, l'exposait avec une telle complaisance, qu'on ne put s'empêcher, en général, de regarder cette publication comme une sorte de manifeste, destiné à présenter au public ce que l'auteur appelait lui-même l'opinion de *l'école large* en matière d'inspiration biblique.

Selon M^{sr} d'Hulst, l'inerrance absolue de la Bible mettrait l'apologiste en face de difficultés que les découvertes modernes aggravent sans cesse, et qui semblent parfois insolubles. Mais l'objection tombe d'elle-même, si l'on admet que l'inspiration est limitée aux énoncés bibliques qui se rapportent à la foi et aux mœurs. Et l'éminent prélat faisait valoir, en faveur de cette hypothèse, d'abord les raisons de M. Didiot, et de plus un troisième argument tiré du but de l'Écriture, sous prétexte que le meilleur moyen de déterminer l'étendue de l'inspiration et de l'inerrance biblique est d'en chercher le motif. Or, disait-on, le but que Dieu s'est proposé en faisant écrire la Bible sous sa dictée n'est pas autre chose que de conduire l'homme à sa fin surnaturelle. On conçoit parfaitement que la Bible doive être infaillible dans tous les énoncés qui se rapportent à cette fin suprême. Mais on ne voit pas que ce privilège soit nécessaire en ce qui concerne les choses indifférentes ou étrangères au salut éternel. Et, s'il y a des raisons exégétiques de contester sur ce point secondaire l'inerrance de l'Écriture, il semble qu'on ait toute liberté de le faire ¹.

Non, répondirent les théologiens, c'est là une conclusion erronée, parce qu'elle découle d'un criterium inacceptable. Il ne s'agit pas de savoir si Dieu *aurait pu* restreindre l'inerrance de la Bible au dogme et à la morale; il s'agit de savoir *ce qu'il a fait*. Or nous savons, par la tradition constante et unanime, aussi

1. *La Question biblique*, p. 24 et suiv. Extrait du *Correspondant*, 25 janv. 1893. L'auteur résume librement sans citer les textes. Il y a même lieu de se demander s'il les avait sous les yeux quand il écrivait, car le résumé est un peu vague, quoique non inexact. — J. V. B.

bien que par les définitions de l'Église, qu'il a voulu faire de tous les énoncés des écrivains bibliques autant de textes sans erreur. L'autorité divine des Livres Saints en est d'autant mieux garantie. — Mais, dit-on, cette autorité étant pratiquement renfermée dans les mêmes limites que celle de la Vulgate, laquelle n'est garantie que pour les choses de foi et de mœurs, pourquoi ne serait-elle pas limitée au point de vue du principe? Parce que autre chose est la Vulgate, qui n'est pas inspirée et ne possède pas d'autorité divine, et autre chose le texte original de la Bible, qui a Dieu pour auteur dans toutes ses parties, et dont il est l'inspirateur responsable. — Est-il vrai, d'autre part, que l'Église limite elle-même son infaillibilité aux seules questions de foi et de morale? Sans doute, les vérités révélées sont les seules à être, *par elles-mêmes et directement*, l'objet de l'interprétation infaillible de l'Église. Mais il est incontestable que tous les autres énoncés bibliques, considérés *comme assertions inspirées*, rentrent aussi dans la catégorie des « choses de la foi », puisque l'inspiration est nécessairement objet de foi divine. Les assertions historiques et scientifiques de la Bible relèvent donc directement du magistère infaillible de l'Église, qui a le droit de décider si telle ou telle interprétation de ces textes s'accorde avec leur inspiration et leur inerrance. Ce droit suppose évidemment l'infaillibilité nécessaire pour déterminer le sens d'un passage historique ou scientifique¹.

Au reste, la question de l'étendue et des conséquences de l'inspiration, que les théologiens discutaient entre eux, ne tarda pas à être tranchée d'une manière définitive par Léon XIII, dans l'encyclique *Providentissimus* (1893). Ce document marque une date dans l'histoire des controverses théologico-

1. Cette seconde question (du droit de l'Église à l'interprétation de tout texte biblique) est distincte de la précédente et, on peut le dire, beaucoup moins avancée. Elle a été reprise, ces dernières années, en sens divers. Un article du P. Nisius dans la *Zeitschrift* d'Innsbruck, 1899, a fourni au P. Lagrange l'occasion d'une étude substantielle sur ce point, *Rev. biblique*, 1900, t. IX, p. 135-142. L'abbé Dessailly entra en lice contre Lagrange et Nisius, dans la *Science catholique*, t. XIV, p. 385-400, et p. 497-512. Voir aussi Mangenot, article *Herméneutique* dans le *Dictionnaire de la Bible*, fasc. 18, col. 621 sq. — J. V. B.

bibliques. Le Pape proclame l'inerrance absolue de la Bible et la présente comme la doctrine traditionnelle de l'Église. Il condamne expressément l'opinion de « l'école large », dont M^{sr} d'Hulst s'était fait le bienveillant rapporteur; et il trace en même temps la marche à suivre par les théologiens et les exégètes catholiques, quand ceux-ci rencontrent des antilogies ou des divergences qui sembleraient indiquer la présence de quelque erreur dans le texte sacré.

Une conclusion très nette se dégageait de l'encyclique : *il n'y a pas d'erreur dans la Bible*. Théoriquement, cette formule ne pouvait plus être discutée, depuis la décision pontificale. Aussi fut-elle acceptée de tout le monde ¹. Mais dans la pratique, je veux dire dans l'interprétation de la formule, il y eut des divergences d'opinion. Autre fut l'attitude des théologiens conservateurs, et autre celle des théologiens progressistes. D'une façon générale, ceux-là semblent préoccupés avant tout de sauvegarder l'élément *divin* de la Bible, et n'accordent peut-être pas une attention toujours suffisante aux conditions *humaines* où s'est exercée l'activité des auteurs inspirés. Dès lors, ils sont portés à méconnaître ou à dénaturer, sans le vouloir, la gravité des problèmes que la critique biblique a soulevés au dix-neuvième siècle. Et quand ils l'aperçoivent ou l'entrevoient, ils sont tentés de résoudre la difficulté plutôt par des combinaisons artificielles que par des procédés vraiment scientifiques. Ce n'est pas le lieu de citer des exemples ou d'entrer dans des détails. Il nous suffira de dire, avec un savant exégète contemporain, « qu'il existe encore un certain nombre de théologiens manifestement trop étrangers à l'esprit et à la méthode scientifique, incapables de distinguer les opinions courantes des traditions véritables, ré-

1. Nous parlons, bien entendu, des théologiens catholiques. On peut en dire autant de la plupart des *critiques* orthodoxes. Voir pourtant, en sens contraire, l'article du *Contemporary Review*, avril 1894, p. 581. Mais, quoique soumis en principe, ils continuèrent à soutenir des opinions hasardées, qui leur valurent deux avertissements successifs de Léon XIII : l'un dans sa lettre au ministre général des Franciscains (25 nov. 1898), l'autre dans sa *lettre au clergé de France* (9 sept. 1899). Ce n'est pas le lieu d'entrer dans des détails, puisque nous faisons l'histoire du mouvement *théologique*, et non celle du mouvement critique.

fractaires à tout progrès considéré par eux comme une nouveauté dangereuse, rebelles à toute expression du vrai qui s'écarterait des formules stéréotypées et de la terminologie sacramentelle, décidés d'avance à repousser toute interprétation nouvelle de l'Écriture, — comme si les textes dont l'exégèse est fixée irrévocablement étaient si nombreux, — oubliant enfin que l'Église, contente de définir l'inspiration et de déterminer le canon des Livres saints, n'a point jugé à propos de se prononcer sur la date et l'auteur de ces écrits, non plus que sur les sources, le genre littéraire, la méthode de composition, les retouches voulues ou accidentelles : questions délicates et complexes, abandonnées aux recherches et à la sagacité des érudits ¹ ».

Les théologiens progressistes envisagèrent la question sous une autre face. Tout en proclamant, eux aussi, le principe de l'inerrance absolue de la Bible, ils estimaient que, dans son application, on doit tenir compte d'un autre élément important, celui du milieu humain où les Livres Saints ont été rédigés. « Dieu, disaient-ils, enseigne tout ce qui est enseigné dans la Bible; mais il n'y enseigne rien que ce qui est enseigné par l'écrivain sacré, et ce dernier n'y enseigne rien que ce qu'il veut enseigner... L'inspiration ne change ni le sens des termes, ni le caractère des propositions, ni le genre littéraire des livres, et c'est seulement en étudiant le sens des termes, le caractère des propositions et le genre littéraire des livres, que nous pouvons connaître la pensée et l'intention de l'auteur ². » Voilà, suivant les progressistes, un principe fondamental d'exégèse qui satisfait à toutes les exigences d'une saine critique, sans être en désaccord avec les données théologiques. Il ne s'agit pas, bien entendu, de discuter l'enseignement de la Bible, ni les faits historiques ou autres qu'elle entend positivement affirmer. L'inspiration garantit dans ce cas l'inerrance absolue des énoncés bibliques. Mais rien n'empêche de déterminer le

1. P. PRAT, *Progrès et tradition en exégèse*, dans les *Études*, 5 novembre 1902, p. 310. Voir, du même, *La Bible et l'histoire*, dans la collection *Science et religion*. — J. V. B.

2. P. LAGRANGE, *L'inspiration et les exigences de la critique*, dans la *Revue biblique*, 1896, p. 506-507. — J. V. B.

caractère exact des Livres Saints, ni de préciser dans quelles limites ils entendent enseigner ou affirmer, parce que l'inspiration ne change pas le genre littéraire d'un livre, et, si elle garantit la valeur des affirmations, elle n'en augmente pas le nombre.

Les progressistes n'ont pas craint de tirer des conséquences importantes de ce principe. Et, entre autres applications, ils ont montré comment l'exégèse des origines bibliques — une des plus discutées à l'heure actuelle — bénéficie d'un criterium aussi large et aussi sûr en même temps. « Même dans la Bible, disent-ils, on ne doit pas supposer que l'auteur sacré entend affirmer l'exactitude des paroles et des faits avec la dernière acribie. Cette exactitude minutieuse, qu'on pourrait nommer matérielle, n'est pas dans la nature de l'histoire; elle se propose seulement l'exactitude formelle, celle qui reproduit la vérité substantielle des paroles et des faits... Il existe dans la Bible une histoire primitive dont le fond est garanti par la véracité divine; mais certaines circonstances peuvent être considérées, soit comme des métaphores et des allégories, soit comme une accommodation hébraïque de la vérité orale. Ces circonstances sont plutôt le vêtement de la vérité que des vérités enseignées pour elles-mêmes, et on peut en les interprétant se préoccuper moins de leur objet propre que de leur sens par rapport à la vérité principale enseignée. Mais lorsque l'écrivain sacré utilise soit des documents, soit des traditions orales incertaines, il a le privilège du *judicium infallibile de acceptis*. Ce jugement le préserve de toute erreur formelle dans ses affirmations, et assure la convenance de ce qu'on pourrait appeler les métaphores nationales ou populaires pour rendre correctement ce qui est proprement enseigné ¹. »

III

Document inspiré, la Bible est la parole même de Dieu, l'organe officiel de la révélation. A ce titre, elle est un *instru-*

1. P. LAGRANGE, *L'inspiration et les exigences de la critique*, dans la *Revue biblique*, octobre 1896, p. 511, 515 sq. — Voir, dans le même sens, deux articles du P. Prat, donnés par les *Études*, 20 février 1901, p. 474 sq.; et 5 novembre 1902, p. 289 sq.

ment théologique au premier chef. On l'a utilisée, comme telle, au dix-neuvième siècle, à deux points de vue très différents. Longtemps, les théologiens n'y ont vu qu'un simple répertoire de textes et d'*asserta*, où ils puisaient à pleines mains, quelquefois sans un discernement très judicieux, les arguments révélés qu'ils mettaient à la base de leurs thèses. L'importance croissante des études bibliques et la culture intensive qui en est inséparable ont ouvert une nouvelle perspective aux théologiens. On s'est aperçu que la révélation avait son histoire ; que les enseignements divins avaient été donnés à l'homme d'une façon progressive, et qu'on ne pouvait pas, en bonne critique s'attendre à trouver la même somme de lumières et d'arguments dans l'Ancien et le Nouveau Testament. Il y avait donc à étudier le contenu doctrinal des Livres saints d'après leur époque, leur caractère et leur nature. C'est l'objet de la *théologie biblique*, qui a pris une importance considérable au dix-neuvième siècle. Nous allons examiner tour à tour ces deux aspects de la question.

Il est incontestable que la théologie a gagné au contact de la critique biblique, parce qu'elle s'est vue obligée *ipso facto* de vérifier la valeur démonstrative des textes scripturaires qui lui servaient d'arguments, et d'asseoir ainsi sa démonstration sur une base plus solide.

Au premier abord, il est vrai, ses pertes semblent l'emporter sur ses gains. Elle a dû faire le sacrifice de plusieurs textes qui étaient devenus, pour ainsi dire, classiques. C'est ainsi, par exemple, qu'on a élevé des doutes très sérieux sur l'authenticité du fameux passage des *trois témoins célestes*, I Joa., v, 7, qui servait jusque-là à démontrer la doctrine catholique de la Trinité. Il y eut à ce sujet de longues et vives controverses, même entre les savants catholiques, et la Sacrée Congrégation de l'Inquisition dut intervenir en faveur du passage incriminé (13 janvier 1897), en déclarant qu'on ne pouvait pas en sûreté de conscience (*tuto*) nier ou révoquer en doute l'authenticité de ce verset. Mais la portée exacte de cette décision a été elle-même l'objet de discussions délicates, et elle n'a pas empêché plusieurs théologiens très conservateurs, le bénédictin Janssens entre autres, d'écarter de la théologie trinitaire le verset qui

mentionne trois témoins célestes. — On a contesté surtout la valeur démonstrative de plusieurs passages que la Vulgate semble avoir mal traduits du texte original. Telle est, par exemple, cette parole de l'épître aux Romains, v, 12, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον, traduite dans la Vulgate par la formule : *in quo omnes peccaverunt*. La vraie traduction est : *eo quod* (ou *quatenus*) *omnes peccaverunt*. Il faut donc modifier en conséquence l'argument qu'on tire de ce passage. S'il reste vrai qu'il faut voir ici la preuve d'une faute héréditaire, cette preuve doit se faire par l'ensemble du passage et non en traduisant comme si l'Apôtre avait dit en propres termes que « tous ont péché en Adam ».

Non seulement on s'est préoccupé davantage de la vraie leçon et de la traduction exacte des passages bibliques utilisés par la théologie, mais on a eu soin également de les interpréter avec plus de rigueur critique. Les vrais théologiens se sont rendu compte que l'argument scripturaire ne pouvait avoir une solidité à toute épreuve que par la détermination exacte du sens littéral, et que cette tâche n'était pas toujours facile. Ils ont compris peu à peu qu'on ne pouvait demander la même somme d'affirmations doctrinales à tous les livres de la Bible indistinctement, et qu'il fallait interpréter chacun d'eux suivant son genre littéraire. Les écrits poétiques et prophétiques, ayant une allure plus libre que les écrits historiques et doctrinaux, ne comportent pas une interprétation aussi rigoureuse. Avant d'établir leur démonstration sur telle ou telle partie de l'Écriture, les vrais théologiens ont soin d'en déterminer le caractère et de peser la valeur des affirmations qu'elle contient.

Malheureusement, c'était, dans le passé, le petit nombre qui suivaient cette méthode. Beaucoup n'attachaient pas une importance suffisante aux règles si judicieuses de la critique biblique. Combien d'entre eux, par exemple, ont eu le tort de chercher dans l'Ancien Testament ce qui appartient exclusivement au Nouveau. De là, des méprises regrettables, notamment sur la question des fins dernières. La révélation juive est très sobre, pour ne pas dire très pauvre, sur le sort des âmes après la mort. Cela n'a pas empêché les théologiens

d'y trouver la doctrine de la vision intuitive, et jusqu'à la lumière de gloire elle-même, annoncée, d'après eux, dans le texte *In lumine tuo videbimus lumen*. Inutile d'ajouter que la critique biblique est loin d'avoir ratifié cette conclusion.

Il a donc fallu reviser l'emploi de certains textes, qui s'étaient glissés d'une manière un peu frauduleuse dans la preuve scripturaire usitée en théologie. Il a fallu surtout mettre en relief *l'ensemble* des textes bibliques qui se rapportent à une doctrine donnée, pour saisir comme il faut la pensée exacte des écrivains sacrés. Dans les siècles de foi, on était naturellement disposé à accepter comme preuve une mention fugitive et rapide d'une doctrine qu'on voulait appuyer sur l'Écriture. Mais au fur et à mesure des progrès de l'esprit critique, on est devenu plus exigeant en matière de doctrine, et on a réclamé une démonstration plus topique, capable d'entraîner victorieusement les esprits les plus difficiles. Les théologiens n'ont pas tardé à comprendre que l'argument scripturaire gagne beaucoup à être *cumulatif*, et ils se sont appliqués à montrer que tel ou tel dogme repose sur un ensemble de passages et d'affirmations concordantes.

Quelle différence sous ce rapport entre les théologiens du dix-huitième siècle et ceux du dix-neuvième ! Comparez Billuart et les Wurzburggeois, par exemple, à Franzelin, Scheeben et Palmieri, et vous toucherez du doigt les progrès qui ont été réalisés dans le maniement de la preuve scripturaire en théologie. On a dû, il est vrai, sacrifier des textes qui passaient pour probants, et qui ne l'étaient pas en réalité. Mais ces pertes apparentes sont des gains véritables, de même que l'abandon d'une position ruineuse est toujours un avantage stratégique.

Il n'y a pas que l'argument scripturaire qui ait bénéficié des travaux de la critique moderne. La théologie biblique tout entière en a profité. Cette science, d'origine relativement récente, a pour but d'étudier le contenu doctrinal des Livres Saints, tel qu'on le trouve dans chacun d'eux. La Bible a une vie dogmatique qui lui est propre, et dont il est facile de suivre les manifestations progressives à travers les âges, surtout pour l'Ancien Testament. Trop longtemps peut-être, les théologiens catholiques se sont désintéressés de cette étude, qui n'est pas

la partie la moins importante de la question biblique. On considérait avant tout les divines Écritures comme un simple répertoire de textes, où l'on n'avait qu'à puiser, sans distinction de livres et de temps, la preuve des *asserta* qu'on voulait établir. Or, la portée doctrinale de la Bible est tout autre. Elle a son histoire, qui est celle même de la révélation, et qui s'échelonne le long des Livres Saints. « La Bible est loin d'être aussi explicite qu'on se l'est parfois imaginé. Assurément, elle est la manifestation du Christ, mais elle en est la manifestation progressive, le crépuscule encore sombre qui précède l'aurore. Elle est un organisme vivant dont le germe a été déposé dans l'Éden, qu'il faut étudier dans ses fonctions successives jusqu'à l'avènement de l'Évangile ¹. » La théologie biblique a précisément pour but de suivre et de marquer les différentes phases de ce développement religieux en analysant avec soin le contenu doctrinal de chaque livre inspiré et en fixant la date aussi exacte que possible où les auteurs sacrés ont composé leurs ouvrages. Elle paraît appelée à rendre des services très précieux à la dogmatique. Aussi les catholiques allemands s'y sont mis avec ardeur depuis une cinquantaine d'années. On connaît les travaux de Scholz, de Koenig, de Simar, de Zschokke, de Bade; il faut y joindre nombre d'études de valeur dans les revues de théologie et dans le *Kirchenlexicon* ². La France n'a suivi le mouvement que plus tard. Mais le branle est donné, et nous avons déjà, dans notre langue, les *Études évangéliques* du P. Rose, plusieurs travaux de valeur dans la *Revue biblique*, dans les *Études*, etc., les articles théologiques du *Dictionnaire de la Bible* et les articles bibliques du *Dictionnaire de théologie catholique*. En Angleterre et en Amérique, les catholiques se sont engagés à leur tour dans cette voie féconde, pour ne pas laisser à leurs adversaires le monopole de la théologie biblique.

1. M^{sr} Mignot, *Lettres sur l'apologétique et la critique biblique*, Albi, 1901, p. 47.

2. Cf. H. Kihn, *Encyklopædie*, § 46, p. 286 sq., Fribourg, 1892; P. Schanz, article *Theologie*, n. 4, dans *Kirchenlexicon*, t. XI, p. 1568-9. Schanz est moins enthousiaste que M. Bellamy. Il dit que cette nouvelle discipline a eu peu d'influence sur la théologie catholique, et ne voit que des essais (*Versuche*) dans les travaux mentionnés ici. — J. V. B.

IV

Après avoir considéré la Bible en général comme instrument théologique, il convient d'examiner à part, à cause de son importance spéciale, le rôle doctrinal que les théologiens du dix-neuvième siècle ont attribué à la Vulgate latine. C'est cette version en effet qui est communément employée dans l'enseignement de la théologie, et il importe d'être fixé sur l'autorité précise qu'elle possède.

On sait que le concile de Trente a déclaré la Vulgate *authentique*¹, sans expliquer d'ailleurs le sens et la portée de cette formule. Cette indétermination a occasionné parmi les théologiens de nombreuses controverses, dont l'écho s'est prolongé jusqu'aux dernières années du dix-neuvième siècle. Les uns, comme Franzelin, voient dans l'authenticité de la Vulgate sa conformité avec le texte primitif de la Bible. Selon la plupart d'entre eux, cette conformité consiste en ce que l'ensemble de la Vulgate traduit bien les textes originaux, et en ce que tous les passages directement dogmatiques de cette version reproduisent certainement les passages parallèles des originaux, sinon quant aux détails et à la forme, du moins quant à leur substance². D'autres, comme le chanoine J. Didiot,

1. Session 4, décret *Insuper*; dans Denzinger, *Enchiridion*, n. 667. Toute cette question est exposée par l'auteur d'après Vacant, *Études théologiques sur le Concile du Vatican*, Paris, 1895, t. I, p. 405 sq. — J. V. B.

2. Voici comment Franzelin expose son sentiment d'une façon plus technique et plus précise : « Uno verbo dicimus, vi decreti Tridentini, in textibus per se dogmaticis ut sunt in veteri vulgata latina editione, comparate cum Scriptura originali, non posse admitti difformitatem contradictionis, nec difformitatem diversitatis positivae in dogmate; non tamen negamus, posse adesse et in pluribus locis revera adesse in ipsis etiam dogmatibus exprimendis difformitatem modalem. Quod vero spectat difformitatem diversitatis negativam in ipso dogmate, dicimus eam vi decreti Tridentini uno sensu excludi, alio sensu non excludi. Excluditur talis difformitas, quod dogma expressum in vulgata defuerit in Scriptura originali, et proinde in vulgata textus sit spurius et humanus; non tamen excluditur, quod dogma aliquod expressum in Scriptura originali forte exciderit in editione vulgata. » *De divina Traditione et Scriptura*³, Rome, 1882, p. 532.

affirment que l'authenticité assurée à la Vulgate par le concile de Trente n'est point d'ordre critique ni d'ordre dogmatique, mais simplement de *droit canonique*; et que, par conséquent, les textes originaux conservent, en face de la Vulgate, une autorité proportionnelle à leur authenticité critique, mais d'ailleurs subordonnée, en fin de compte, à l'infailliable autorité de l'Église¹. Le concile, en d'autres termes, a simplement conféré à la Vulgate un caractère officiel, qui en rend l'usage obligatoire dans l'enseignement public, et lui assure ainsi une supériorité de fait sur les autres versions latines qui n'ont qu'un caractère privé. Les partisans de cette opinion reconnaissent d'ailleurs qu'à raison de ce caractère officiel la Vulgate ne peut rien contenir de contraire à la foi et aux mœurs, et que, dans l'ensemble, elle est conforme aux textes originaux. Mais, d'après eux, cela ne prouve pas que tous les passages directement dogmatiques qu'elle contient reproduisent, même en substance, les passages correspondants du texte original.

Quelle que soit l'opinion qu'on adopte sur l'authenticité de la Vulgate, une chose paraît certaine, suivant la juste observation de l'abbé Vacant² : c'est que, d'après le décret du concile de Trente *De canonicis Scripturis*, rappelé par le concile du Vatican, les textes qui se sont maintenus dans l'ancienne Vulgate latine, depuis ses commencements, sont conformes aux originaux, et dans leur ensemble et dans toutes leurs parties³. La difficulté est de savoir ce qu'il faut entendre au juste par cette dernière formule : *cum omnibus suis partibus*. Ici encore les théologiens du dix-neuvième siècle, aussi bien que leurs prédécesseurs, ont émis des opinions très différentes.

Le P. Vercellone croit que le concile de Trente avait simplement en vue les passages deutéro-canoniques contestés au

1. Didiot, *Logique surnaturelle subjective*, Lille, 1891, p. 114 sq.

2. *Études théologiques sur le concile du Vatican*, t. I, Paris, 1895, p. 434.

3. Conc. Trid., Sess. IV : « Si quis autem libros ipsos integros, cum omnibus suis partibus, prout in Ecclesia catholica legi consueverunt et in veteri vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit... A. S. » Dans Denzinger, n. 666.

seizième siècle par les protestants, comme les parties complémentaires de Daniel et d'Esther, et qu'il n'avait pas eu l'intention de trancher les questions librement débattues entre catholiques. On n'irait donc pas, du moins probablement, selon le docte barnabite, contre le décret conciliaire, en rejetant la fin de l'évangile de saint Marc, xvi, 9-20, l'histoire de la femme adultère et celle de la descente de l'ange dans la piscine de Bethesda racontées par saint Jean, viii, 3-11 et v, 4¹.

Cette opinion qui était nouvelle dans l'histoire théologique de la Vulgate, ne tarda pas à être réfutée, de main de maître, par le cardinal Franzelin² et par le savant P. Corluy³. Et lorsque le P. Theiner publia les *Acta genuina* du concile de Trente⁴, les théologiens y trouvèrent un nouvel argument contre la thèse du P. Vercellone. On vit plus clairement que la rédaction du décret conciliaire n'avait pas été influencée par la préoccupation de respecter les différentes opinions débattues entre catholiques.

En réfutant le P. Vercellone, le cardinal Franzelin se trouva amené à donner lui-même une réponse au problème. Ce qu'il considère, avant tout, dans la question, c'est le but poursuivi par le concile de Trente. Or, ce but était d'indiquer les sources où l'on puiserait les dogmes qu'il fallait définir et les règles morales qu'il fallait rappeler. D'où le savant théologien conclut que le décret en question entend définir seulement la canonicité des parties de l'ancienne Vulgate qui sont directement dogmatiques ou morales, et qui ont été écrites dans ce but. Ce décret ne viserait donc pas les passages purement et directement historiques, même s'ils se rapportent indirectement au dogme et à la morale⁵.

Cette théorie du cardinal Franzelin a été combattue à son tour par d'autres théologiens plus récents. De ce que le

1. *Remarques sur la question de l'authenticité de la Vulgate*, traduites de l'italien dans la *Revue catholique de Louvain*, nov. et déc. 1866, janvier 1867. Cf. Vacant, p. 408. — J. V. B.

2. *Loc. cit.*, p. 540-552.

3. Dans les *Études*, nov. 1876, et dans *La controverse et le contemporain*, 15 mai 1885. Cf. Vacant, *l. c.* — J. V. B.

4. *Acta genuina Concilii Tridentini*, Agram et Leipzig, 1874.

5. *Loc. cit.*, p. 535 sq.

concile de Trente à voulu indiquer les sources où il puiserait sa doctrine, il ne s'ensuit pas, a-t-on dit avec raison, qu'il ait voulu restreindre la valeur canonique de ces sources aux assertions doctrinales qu'elles renferment. Les *Acta genuina* du concile nous montrent au contraire qu'en insérant dans le décret la formule *cum omnibus suis partibus*, les Pères avaient en vue certains passages des évangiles qui ne sont pas directement dogmatiques, comme le récit de la sueur de sang de Notre-Seigneur et l'histoire de la femme adultère.

Le chanoine J. Didiot a émis une opinion toute différente, qui ne manque pas de vérité. D'après lui, même un membre de phrase. à moins qu'il ne soit essentiel, « n'est pas, dans le langage grammatical ou littéraire, dans le langage du vulgaire ou des savants, *une partie de livre*. Une phrase entière, si elle est courte et peu importante, ne paraît pas l'être davantage; longue et importante, comme il y en a souvent, elle pourra l'être. Mais ce qui est formellement une *partie de livre*, c'est le récit d'un fait dans un livre historique, l'exposé d'une doctrine dans un livre de dogme, l'énoncé d'un précepte dans un livre de morale : c'est encore, si l'on veut, un alinéa, un paragraphe, un article, un chapitre et plus, dans un ouvrage distribué à la moderne; c'est une ode ou un chant dans un recueil poétique, c'est une strophe peut-être dans une pièce lyrique ¹ ».

Cette explication a été adoptée dans sa substance, mais en même temps complétée par l'abbé Vacant, professeur au grand séminaire de Nancy. D'après ce dernier, le savant théologien de Lille n'aurait pas suffisamment remarqué l'importance de la formule : *prout in Ecclesia legi consueverunt*, donnée par le concile de Trente comme un des deux critères qui servent à déterminer la canonicité des Livres Saints. « Exposant cette première règle, le concile a défini la canonicité de tous les passages de l'Écriture qui ont l'importance des parties deutéro-canoniques de saint Marc, de saint Luc et de saint Jean, et qui depuis des siècles sont admis sans hésitation dans les exemplaires des livres sacrés employés par l'Église.

1. Didiot, *Logique surnaturelle subjective*, Lille, 1891, p. 125.

« Pour les passages de la même importance, qui n'ont pas été admis par l'Église sans des hésitations, et au sujet desquels elle tolère des doutes. de la part des auteurs catholiques, c'est-à-dire pour les passages deutéro-canoniques que nous avons énumérés (388), le Concile de Trente a posé aussi, dans cette première règle, un principe d'après lequel doit être résolue la question de leur canonicité : ce principe, c'est l'infailibilité des pratiques et des croyances communes dans l'Église catholique. On est donc tenu d'accepter ces passages, dans la mesure et de la manière où on les a communément reçus dans l'Église catholique ¹. »

Il nous est impossible de suivre le savant professeur de Nancy dans la démonstration qu'il a faite de sa théorie, car cela nous mènerait trop loin. Disons seulement qu'elle est basée sur une étude minutieuse de la formule *prout in Ecclesia legi consueverunt*, sur l'histoire du concile de Trente, et spécialement sur les *Acta genuina* publiés par Theiner. C'est donc une opinion qui paraît solidement appuyée sur les faits historiques. L'abbé Vacant fait d'ailleurs observer que les Pères de Trente ont donné deux règles ou deux critères des passages canoniques de l'Écriture : savoir la lecture accoutumée dans l'Église, et l'insertion dans la Vulgate. « Chacune de ces règles, ajoute-t-il, suffit pour nous obliger ; car le Concile les regardait comme étant toujours d'accord. Cependant, si l'on avait des raisons graves et positives de penser que ces deux règles sont en opposition l'une avec l'autre, relativement à la canonicité d'un passage particulier, on ne serait pas tenu de recevoir ce passage ². »

Cette hypothèse d'un conflit, au moins apparent, entre les deux critères en question n'est pas chimérique. Le célèbre passage des *trois témoins célestes* ³ en est la preuve. Il paraît démontré aujourd'hui que ce passage n'était pas contenu dans le texte latin suivi jusqu'au neuvième siècle, par la presque totalité des différentes églises. Appartenait-il dès lors à l'an-

1. *Loc. cit.*, p. 422.

2. *Ibid.*, p. 422.

3. I Joa., v, 7.

cienne Vulgate latine? Il est permis d'en douter. Donc la règle : *prout in veteri Vulgata latina editione habentur*, ne paraît pas applicable dans l'espèce. D'autre part, la règle : *prout in Ecclesia catholica legi consueverunt* « semble nous imposer de l'admettre comme très probablement canonique, aussi longtemps qu'on n'aura pas prouvé qu'il n'était pas dans l'ancienne Vulgate : ce que personne n'a encore fait. Mais, s'il est impossible de démontrer que ce verset était absent de toutes les versions latines primitives, il est également impossible d'établir qu'il se trouvait dans la plupart des exemplaires primitifs de ces versions ¹ ». C'est dire qu'on n'est pas obligé de recevoir ce passage, si l'on s'en tient au décret du concile de Trente.

Des considérations qui précèdent, nous pouvons conclure que les théologiens du dix-neuvième siècle ont contribué, dans une large mesure, à résoudre le problème de l'autorité dogmatique de la Vulgate. Les solutions qu'ils ont présentées sont-elles définitives ou provisoires? L'avenir nous le dira. Mais une chose est certaine : c'est qu'on a réussi à écarter définitivement de l'enseignement théologique cette opinion étrange, suivie à la fin du seizième siècle et au commencement du dix-septième, qui attribuait à la Vulgate une perfection telle, qu'on ne pouvait en contester la plus minime partie, « ni un membre de phrase, ni un accent, ni un iota ».

Cette théorie, qui nous paraît maintenant si étrange et que le cardinal Franzelin traite de fanatique, s'autorisait d'une déclaration de la S. C. du concile de Trente, faite le 17 janvier 1576. Il y avait là un embarras sérieux pour les théologiens qui ne pouvaient se résoudre à partager un tel sentiment. Nous en avons la preuve dans les divers essais tentés çà et là, au dix-huitième et au dix-neuvième siècle, pour se débarrasser de ce décret et le présenter comme apocryphe. Scheeben ² et Mazzella ³ en rejettent l'authenticité, sans discussion aucune. Franzelin la combat par les arguments employés par ses prédécesseurs, et ajoute que de sérieuses recherches ont été faites de

1. Vacant, *loc. cit.*, p. 434.

2. *Dogmatique*, t. I, § 20, n. 276, p. 206. — J. V. B.

3. *De virtutibus infusis*, disp. 4, art. 6, p. 566, Rome, 1879. — J. V. B.

son temps, mais en pure perte, dans les archives romaines pour retrouver ce décret ¹. Le P. Cornely, professeur d'Écriture sainte au collège romain, partageait la même opinion en 1885, et affirmait à ce propos que la S. C. du concile de Trente n'avait reçu qu'en 1586 — dix ans après le décret en question — le pouvoir de donner une interprétation authentique des décrets du concile, et *uniquement* en matière de discipline, le pape Sixte-Quint ayant formellement réservé aux pontifes romains la faculté d'interpréter les décrets dogmatiques. Le savant exégète concluait que la déclaration de 1576 était apocryphe, ou tout au plus la consultation personnelle d'un théologien quelconque ². Cinq ans après, en 1890, un des distingués rédacteurs des *Études religieuses*, le P. Prat, soutenait la même opinion que Franzelin et le P. Cornely ³.

Or, presque au même moment, un jeune érudit, qui devait plus tard faire ses preuves, M. l'abbé Batiffol, faisait, à la bibliothèque vaticane, une découverte des plus intéressantes, qui mettait hors de contestation l'authenticité du décret de 1576 ⁴. Hâtons-nous d'ajouter qu'elle ne produisit aucun désarroi dans les milieux théologiques. Depuis longtemps, les théologiens avaient fait remarquer que l'authenticité de ce décret, fût-elle démontrée d'une façon définitive, ne tirait pas à conséquence. La seule conclusion qui en découlait, disaient-ils, c'est que la Sacrée Congrégation du Concile aurait défendu de rien avancer qui fût contraire à la Vulgate *en matière de foi et de morale*. Telle est, entre autres, l'opinion de Franzelin ⁵; et le savant cardinal ajoute que Pie IX, consulté au sujet de cette déclaration par le P. Perrone en 1859, avait répondu de vive voix qu'il fallait l'entendre en ce sens. D'autre part, longtemps avant la découverte de 1890, un savant exégète allemand, le docteur Kaulen, qui regardait le décret comme authentique, y voyait simplement la défense de rien avancer qui fût *contraire à l'É-*

1. Franzelin, *De divina Traditione et Scriptura* ³, Rome, 1882, p. 563.

2. Cornely, *Introductio in utriusque Testamenti libros sacros*, t. I, Paris, 1885, p. 451.

3. *Études*, août 1890, p. 576.

4. Batiffol, *La Vaticane de Paul III à Paul I*, etc., Paris, 1890.

5. *Loc. cit.*, p. 563. — J. V. B.

criture, puisque l'Écriture est certainement dans la Vulgate. Cette défense, ajoutait-il, ne concerne pas les mots, mais seulement le fond et la substance de la Vulgate. Comment aurait-il pu en être autrement en 1576, alors que l'édition officielle de Clément VIII n'avait pas encore paru? A ce moment, le fond seul de la Vulgate pouvait être mis en cause¹.

C'est aussi l'explication que donne, en substance, l'abbé Vacant, cinq ans après la découverte de 1890. « Au lieu de répondre qu'on ne peut rien avancer contre le moindre mot de la Vulgate, elle [la S. C.] dit qu'on ne peut avancer une phrase, un mot, une syllabe ou un iota, qui soit contraire à la Vulgate : ce qui est tout à fait différent *censuit nihil posse asseverari, quod repugnet Vulgatæ editioni, etiam quod esset sola periodus, sola clausula, vel membrum, sive vox, vel dictio sola, vel syllaba, iotave unum*. La Congrégation s'en est tenue à ce principe, qu'on ne peut absolument rien avancer de contraire à la Vulgate. Cette énumération qui affirme qu'on ne peut admettre une phrase, un mot, une syllabe qui soit contraire à la Vulgate, est un développement de ce principe. La vérité de ce développement n'était pas contestable et n'a jamais été contestée. Que celui qui exprime quelque chose de contraire à l'Écriture Sainte, telle que nous la possédons dans la version authentique de la Vulgate, le fasse en un long discours, ou en un mot, il y a en effet incontestablement erreur condamnable. Tout le fond de cette déclaration qui paraît si menaçante, se réduit donc à ceci : On ne peut rien avancer contre l'Écriture, et l'Écriture est dans la Vulgate, *nihil posse asseverari, quod repugnet vulgatæ editioni*². »

D'autres savants catholiques ne partagent pas absolument cette appréciation du décret de 1576. Sans voir dans ce décret une objection sérieuse contre l'enseignement théologique courant, ils inclinent à le regretter, surtout au point de vue exégétique. Ce regret porte principalement sur la finale de la déclaration : *Quod vero ad oppositiones contextus graeci aut hebraici cum latina vulgata editione pertinet, remissum ad* »

1. Kaulen, *Geschichte der Vulgata*, Mayence, 1868, p. 491 sq.

2. Vacant, *l. c.*, p. 452. — J. V. B.

regulam Indicis sub Pio IV editi. Or, le passage de la troisième règle de l'Index qui est en cause est ainsi conçu : *Hujusmodi versionibus tanquam elucidationibus vulgatæ editionis, ad intelligendam Sacram Scripturam, non autem tanquam sacro textu utantur*. De là précisément l'émoi de certains exégètes, loyalement exprimé par l'abbé Jacques Thomas, professeur à l'Institut catholique de Toulouse. Quand il s'agit de versions faites par des particuliers, rien de plus sage, dit-il, que l'application de la règle de l'Index. « Mais renvoyer à cette règle pour l'hébreu et le grec eux-mêmes, ne pas vouloir qu'on s'en serve comme du texte sacré et seulement pour éclaircir la Vulgate, c'était donner une expression aussi énergique que possible au sentiment qui préférerait en tout la Vulgate aux éditions grecques et hébraïques dans leur état actuel et ne daignait considérer celles-ci que comme les humbles servantes de la latine..... Autre chose est, en certains cas et en vertu des règles ordinaires de la critique, préférer la Vulgate à la leçon actuelle de tel exemplaire grec, et autre chose déclarer comme règle théologique qu'on doit toujours s'en tenir à la leçon ou à l'interprétation de notre version latine; ce qui est le sentiment excessif que nous avons en vue et auquel inclinent certains théologiens trop portés à formuler des règles générales qui les dispensent des recherches positives. Peut-être font-ils mieux, en effet, de les laisser à d'autres; mais pourquoi vouloir en fermer la porte par une barrière théologique ? »

Cette dernière observation est très juste, et plût à Dieu que les théologiens ne l'eussent jamais méconnue, en exposant leurs systèmes sur l'autorité théologique de la Vulgate ! Des progrès sérieux ont été assurément réalisés sur ce point au dix-neuvième siècle. Mais cependant des auteurs de renom ont parfois exagéré plus ou moins l'importance dogmatique de notre version latine. La vérité est ennemie de tout excès, et la valeur scientifique de la théologie dépend, dans une large mesure, de l'exactitude scrupuleuse qu'on apporte à surveiller les matériaux bibliques qui entrent dans sa construction, et les fondements traditionnels ou révélés qui la supportent.

1. *Bulletin de l'Institut catholique de Toulouse*, mars 1891, p. 21. — J. V. B.

CHAPITRE V

LE PROGRÈS DU MOUVEMENT THÉOLOGIQUE (*Suite*). SES RAPPORTS AVEC LE MOUVEMENT HISTORIQUE ET CRITIQUE.

La théologie a bénéficié du vaste mouvement historique et critique qui s'est accompli au dix-neuvième siècle. Les incontestables progrès qui ont renouvelé en partie les études historiques depuis cinquante ou soixante ans environ, ont eu, comme il fallait s'y attendre, un contre-coup important dans les questions théologiques. Quatre faits principaux résument et dominent l'ensemble de ce mouvement historico-critique, considéré dans ses rapports avec la science sacrée.

D'abord on a fait des découvertes d'un très vif intérêt dans le domaine des antiquités chrétiennes. Textes nouveaux, inscriptions nouvelles, monuments figurés ayant trait au dogme catholique, tous ces témoins inattendus des premiers siècles sont venus déposer en faveur du christianisme, tel qu'il est sorti des mains de son divin fondateur, et tel que l'Église romaine l'a conservé à travers les âges.

Ces découvertes vraiment providentielles ont attiré de plus en plus l'attention du monde savant sur les origines chrétiennes, qui ont une importance hors ligne au point de vue dogmatique. Cette étude a pris, au siècle dernier, des proportions considérables, et amené des résultats précieux, qu'il sera de notre devoir de consigner brièvement dans ce chapitre.

D'autre part, le sens historique, qui s'est affiné d'une façon si remarquable au dix-neuvième siècle, a pénétré peu à peu,

avec une force et une suavité toutes spéciales, dans les études théologiques. On a fini par comprendre qu'il était, non seulement permis, non seulement utile, mais absolument indispensable d'appliquer au fait chrétien cette grande loi du développement historique, qui nous montre la doctrine catholique toujours ancienne et toujours nouvelle, c'est-à-dire vivante et agissante.

Enfin, grâce à tous ces perfectionnements successifs, et grâce surtout au progrès de la méthode critique, les théologiens ont fortifié l'argument traditionnel qu'ils emploient pour la démonstration de leurs thèses; en d'autres termes, ils ont assis leur enseignement sur une base plus solide.

I.

Toute une série de découvertes historiques du plus haut intérêt est venue confirmer, d'une façon éclatante et vraiment opportune, la doctrine traditionnelle de l'Église catholique, en même temps qu'elle offrait aux théologiens une magnifique occasion de donner à leur enseignement plus de relief, de couleur et de vie.

On peut ramener ces découvertes à trois classes principales, suivant qu'il s'agit de nouveaux textes proprement dits, ou d'inscriptions nouvelles, ou enfin de nouveaux monuments figurés, ayant tous un rapport étroit avec le dogme catholique. Un mot de chacune d'elles.

La première série, celle des textes historiques proprement dits, comprend surtout des documents patrologiques et liturgiques. Le plus ancien à coup sûr et le plus rapproché des écrits apostoliques est la *Doctrina* (Διδάχῃ) *des douze apôtres*, qui remonte à la fin du premier siècle ou au commencement du second. La publication de ce document, en 1883, fit sensation dans le monde théologique, et tous les savants qui s'occupaient d'ancienne littérature chrétienne s'empressèrent de l'étudier, les uns au point de vue purement historique et critique, d'autres au point de vue dogmatique et moral. Catholiques, protestants et rationalistes, tous s'accordent à re-

connaître que la *Didaché* est de la plus haute importance pour l'histoire du dogme et du culte chrétien. Car c'est la reproduction de l'enseignement des premiers prédicateurs, et la description générale des cérémonies usitées dans la primitive Église pour l'administration du baptême, la fraction du pain, la confession des péchés, etc.

Un autre document avait été publié dès 1851 et fit grand bruit dès cette époque. Les *Philosophoumena* — c'est le titre de l'ouvrage — s'imposèrent aussitôt à l'attention des théologiens, tant par les ressources doctrinales qu'ils offraient aux catholiques que par les difficultés historiques qu'ils faisaient naître. Les protestants et les rationalistes ne manquèrent pas d'exploiter ces difficultés, et de commenter à leur façon les graves accusations portées contre le pape Calliste par l'auteur des *Philosophoumena*. De leur côté, les savants catholiques les plus autorisés de l'époque, tels que Doellinger¹, J.-B. de Rossi², Le Hir³ etc., étudièrent avec soin les nouveaux textes, et parvinrent, sans trop de peine, à réfuter les griefs de leurs adversaires⁴. De fait, la nouvelle découverte étudiée à la lumière d'une saine critique, fournissait aux théologiens une contribution importante à l'histoire du dogme, des témoignages précieux de la croyance traditionnelle — avant Nicée — à la consubstantialité des personnes divines, et des arguments solides en faveur de la primauté pontificale, aussi bien dans les questions dogmatiques que dans les questions disciplinaires⁵.

Que de noms et d'ouvrages il faudrait citer, pour avoir la

1. Hippolytus und Kallistus, oder die römische Kirche in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts, mit Rücksicht auf die Schriften und Abhandlungen der III. Bunsen, Wordsworth, Baur und Gieseler, Regensburg, in-8, 1853. [Cette note, ainsi que les suivantes, signées J. D., ont été gracieusement fournies par un spécialiste de mes amis. — J. V. B.]

2. *Bullettino di Archeologia cristiana*, série III, 6^e année (1881), p. 5-55; série IV, 1^{re} année (1882), p. 9-76; 2^e année (1883), p. 60-65. — J. D.

3. *Études religieuses*, t. VIII (1865), p. 163 et 177. — J. D.

4. Cf. encore de Smedt S. J., *Dissertationes selectæ in primam ætatem historiæ eccl.*, Gandavi, 1876, p. 83-218; Desjardins, *Revue des sciences ecclés.*, 1865, p. 229-238; Duchesne, *Les origines chrétiennes* (lithog.), 2^e éd. ch. xviii-xx. — J. D.

5. De Smedt, *op. cit.*, p. 214. — J. D.

liste complète des documents semi-théologiques qui ont été publiés pour la première fois au dix-neuvième siècle ¹ ! Encore n'aurait-on là qu'une faible partie des nouvelles richesses textuelles qui ont été mises à la disposition des théologiens contemporains. Il faudrait ajouter à cette liste les textes innombrables qui ont été revisés, complétés ou améliorés d'une façon notable, les publications de toute nature — notamment celles de Migne — qui en ont facilité l'accès aux travailleurs, les éditions critiques qu'on a faites des écrivains ecclésiastiques à Vienne et à Berlin ² ; les éditions critiques des conciles de Constance et de Bâle ³ ; etc., etc. L'ancienne littérature chrétienne, explorée depuis vingt-cinq ou trente ans comme elle ne l'avait jamais été, a livré ainsi plus d'un trésor précieux, inconnu des générations précédentes. Toute une portion de la patrologie, celle des auteurs syriaques, était restée inaccessible, jusqu'à ces derniers temps, à la masse des théologiens ; et voilà que des spécialistes distingués ont voulu les mettre à leur portée dans une publication digne de tout éloge, analogue à celle de l'abbé Migne ⁴. Encore que la patrologie syriaque contienne moins de richesses doctrinales que les deux autres, elle offre cependant un champ nouveau aux études de théologie positive. Tous ces textes, jetés, pour ainsi dire, dans la circulation scientifique depuis un demi-siècle environ, n'ont pas été sans exercer une certaine influence sur le monde théologique.

1. On ne peut du moins omettre de mentionner ici les deux précieuses collections des *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, Leipzig, 1882 sq., et des *Texts and Studies, contributions to biblical and patristical literature*, Cambridge, 1891 sq. — J. D.

2. *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* editum consilio et impensis Academiae litterarum Cæsareæ Vindobonensis, 1866 seq., in-8°. — *Die Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, Berlin, 1877 seq., gr. in-8°. — J. D.

3. *Monumenta conciliorum generalium sæculi XV*, edit. Palacky et Birk, Vienne, 1857 seq. — J. D.

4. *Patrologia syriaca*, complectens opera omnia SS. Patrum, doctorum, scriptorumque catholicorum quibus accedent aliorum acatholicorum auctorum scripta quæ ad res ecclesiasticas pertinent, quotquot syriace supersunt, secundum codices presertim londinenses, parisienses, vaticanos, accurate R. Graffin, Parisiis, 1891, in-8. — J. D.

A côté de ces découvertes et de ces publications nouvelles de documents inédits, il est juste de signaler les nombreux travaux liturgiques qui ont paru depuis trente ou quarante ans. Jusque-là, l'étude scientifique de la liturgie avait été bien négligée, et ne pouvait fournir aucune contribution appréciable au mouvement théologique. La campagne du bénédictin Guéranger en faveur de la liturgie romaine, sans avoir aucune prétention scientifique, avait déjà attiré l'attention du clergé, et mis, pour ainsi dire, à l'ordre du jour la question liturgique. En Angleterre, le mouvement ritualiste eut le même résultat. La tendance générale des esprits vers l'étude des origines chrétiennes fit le reste, et les travaux liturgiques reçurent bientôt une nouvelle impulsion. Ce n'est pas le lieu d'en faire le tableau, même à grands traits. Il nous suffira de dire que ces travaux ont ouvert aux théologiens des horizons nouveaux dans certains sujets mixtes, où le dogme et la liturgie sont également intéressés : telle la question de l'épiclese, celles de l'ordination et de la réconciliation des pénitents. D'autre part, la découverte de nouveaux textes liturgiques, comme le sacramentaire égyptien de Sérapion de Thmuis¹, est venue enrichir la collection des documents inédits qui sollicitent maintenant les travaux de la théologie positive. A l'heure actuelle, il y a beaucoup à faire dans cet ordre d'idées, et la science sacrée pourrait tirer grand profit des trésors liturgiques qui sont encore en partie inexplorés. La question des sacrements, entre autres, gagnerait, au point de vue scientifique, à l'étude comparée des formules et des usages liturgiques qui ont eu cours dans tous les temps et dans tous les pays.

Parmi les découvertes historiques qui ont un rapport étroit avec la théologie, les monuments épigraphiques, autrement dit les inscriptions chrétiennes des premiers siècles, méritent une mention spéciale. Depuis Gori et Zaccaria, on a souvent caressé le projet de former une sorte de théologie épigra-

1. Publié par A. Dimitrijevskij en 1894, et par G. Wobbermin en 1899. Cf. *Revue d'histoire et de littérature*, 1902, t. 7, p. 190, et 1903, t. 8, p. 508; *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1899, p. 69-81. — J. V. B.

plique ; mais la rareté des textes n'a pas permis jusqu'ici de le réaliser. Il y a eu cependant des trouvailles superbes au dix-neuvième siècle, témoin l'inscription d'Autun, découverte en 1839, qui fut publiée et commentée pour la première fois par un jeune prêtre d'avenir, le futur cardinal Pitra. On s'accorde à reconnaître que cette inscription, qui remonte à la fin du deuxième siècle ou au commencement du troisième, est une des plus importantes au point de vue chrétien, tant par son ancienneté que par ses richesses dogmatiques ¹. A l'époque où fut découvert le marbre d'Autun, les monuments épigraphiques de ce genre étaient encore assez rares, et la publication du nouveau texte fut un véritable événement. Le plus illustre théologien de l'époque, le P. Perrone, s'empessa de la mentionner dans ses *Prælectiones*, et de faire ressortir l'importance de sa valeur testimoniale en faveur du dogme de la présence réelle ².

Bientôt les découvertes épigraphiques se multiplièrent avec rapidité, surtout à Rome, lorsque le commandeur J.-B. de Rossi eut commencé l'exploration méthodique et raisonnée des catacombes. La moisson épigraphique devint tellement abondante, que le célèbre archéologue ne tarda pas à réunir les matériaux d'un véritable *Corpus inscriptionum christianarum* provenant de la seule ville de Rome. Le premier volume de ce grand ouvrage parut en 1861, et la première partie du second, vingt-sept ans après, en 1888 ³. Si l'on ajoute à cette œuvre monumentale les travaux analogues d'autres savants catholiques tels que le cardinal Mai ⁴, Le Blant ⁵, Garucci ⁶, Hübner ⁷, Kraus ⁸ etc., et le futur *Corpus inscriptionum græcarum chri-*

1. Voir le commentaire dogmatique qu'en a fait le card. Pitra, *Spicilegium solesmense*, t. I, ad fin. — J. D.

2. *Prælectiones theologicæ*, Paris, 1842, édit. Migne, p. 1283.

3. *Inscriptiones christianæ Urbis Romæ septimo sæculo antiquiores*, edidit J. B. de Rossi romanus. Romæ, ex officina libraria pontificia, in f°. — J. D.

4. *Inscriptiones christianæ*, in *Script. Veter. nova collectio*, t. V. — J. D.

5. *Inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au huitième siècle*, Paris, 1856, 2 vol. in-f°. — J. V. B.

6. *Mélanges d'Épigraphie ancienne*, Paris, 1856, in-4°. — J. D.

7. *Inscriptiones Hispaniæ christianæ*, Berlin, 1871, in-4°. — J. D.

8. *Die christlichen Inschriften der Rheinlande*, Fribourg, 1890-2, 2 vol. in-4°. — J. D.

stianarum, qui est en préparation, on obtient une véritable *Somme* épigraphique, appelée à rendre d'incontestables services aux théologiens. Plusieurs d'entre eux semblent déjà l'avoir compris, et quelques-uns ont publié à ce sujet des dissertations spéciales, pleines d'intérêt¹. C'est qu'en effet les monuments épigraphiques sont dès le troisième siècle des témoins précieux des croyances chrétiennes, et notamment de la foi en un seul Dieu, à la sainte Trinité, à la divinité de Jésus-Christ. Ils attestent également le culte officiel que l'Eglise rendait, dès le quatrième siècle au moins, à ses martyrs. Et surtout « ils font très fréquemment allusion au dogme de la communion des saints et à la double conséquence, la prière des vivants pour le repos des âmes et l'intercession des âmes bienheureuses en faveur des vivants² ».

Plus rares, il est vrai, sont les inscriptions relatives aux sacrements pendant les trois premiers siècles. Il en est une cependant qui parle de l'Eucharistie dans un très beau symbolisme, et dont l'importance dogmatique lui a valu d'être surnommée par De Rossi « la reine des inscriptions chrétiennes ». C'est l'épithaphe d'Abercius, évêque d'Iliérapolis en Phrygie, vers la fin du deuxième siècle. Elle était déjà connue depuis un certain temps, mais son authenticité paraissait suspecte à plusieurs critiques, le grave Tillemont entre autres. Heureusement, le marbre original fut découvert en 1883 par l'archéologue Ramsay ; et tous les épigraphistes sérieux sont unanimes à y reconnaître un témoin de première valeur de la croyance catholique à l'Eucharistie³.

De nombreuses découvertes de monuments figurés sont

1. Zaccaria, *De veterum christianarum inscriptionum usu in rebus theologicis*, Pezzana, 1761, in-4° et Venet., 1813, in-4° (dans Migne, *Cursus theol.*, compl., t. V). Piper, *Einleitung in die monumentale Theologie*, Berlin, 1867. — J. D.

2. H. Marucchi, art. *Archéologie chrétienne*, dans le *Dict. de théologie catholique*, t. I, p. 1766. On trouvera dans cet article et dans l'article *Art chrétien primitif*, ibid., p. 1995-2022, les indications nécessaires, bibliographiques ou autres. C'est là, d'ailleurs, que l'auteur semble avoir puisé lui-même. — J. V. B.

3. Voir, pour l'innombrable littérature relative à l'épithaphe d'Abercius, l'article de D. Leclercq, dans le *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de liturgie* (en cours de publication). — J. D.

venues compléter les précédentes. Peinture, sculpture, architecture, glyptique, numismatique, en un mot toutes les branches de l'archéologie chrétienne ont fourni, chacune à sa manière, une confirmation éclatante et une illustration pittoresque de la doctrine catholique. Un peu partout, mais spécialement à Rome et en Afrique. De Rossi et une légion de travailleurs à sa suite, ont organisé des fouilles consciencieuses et méthodiques, qui ont donné des résultats superbes. Sans doute, il ne faut pas s'attendre à trouver toute une théologie figurée dans l'art chrétien primitif. Ce serait une prétention déraisonnable. Quelques apologistes maladroits, plus zélés que compétents, ont eu le tort de solliciter trop fortement les monuments archéologiques, et ont abouti de la sorte à des conclusions erronées. Des écrivains de grand talent, comme M^{re} Gerbet, dans son beau livre *Esquisse de Rome chrétienne*, n'ont pas toujours su échapper à ce travers ¹. Cette exagération regrettable n'a pas peu contribué à l'excès opposé des protestants et des rationalistes, qui affirment que les catacombes ne contiennent rien de spécifiquement catholique ². La vérité est entre ces deux extrêmes. « Évidemment, il ne faut pas exiger des monuments plus que des allusions; ne serait-il pas ridicule de chercher, même dans nos cimetières modernes, une exposition du dogme? Une seule pensée devait y être dominante, celle de la vie future et de la résurrection des morts...; le symbole important est celui qui y fait allusion. Les autres symboles étaient là secondairement; quand ils étaient dogmatiques, ils rappelaient la foi qu'avait professée le chrétien dont ils ornaient la tombe ³. »

1. Comme exemple d'interprétation hasardée nous citerons celui du P. Marchi, qui avait cru trouver des confessionnaux dans certains sièges de la catacombe Ostrienne. Tous les archéologues expliquent autrement l'origine et la destination de ces prétendus confessionnaux. Cf. Armellini, *Cimiteri cristiani*, Rome, 1893, p. 286.

2. Misson, *Voyage d'Italie* [vers 1691], Utrecht, 1722, 5^e éd., 3 vol. in-12; BURNET, *Travels*, Rotterdam, 1686, in-8^o; ROLLER, *Les catacombes de Rome*, histoire de l'art et des croyances religieuses pendant les premiers siècles du christianisme, Paris (1879-1881), 2 vol. in-f^o. — J. D.

3. Marucchi, *Éléments d'archéologie chrétienne*, t. I, p. 263, cité par R. S. Bour, art. *Art chrétien primitif*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. I, p. 2004. — J. V. B.

Ces réserves faites, il est impossible de méconnaître la portée doctrinale de l'art chrétien primitif, et notamment de certaines fresques cimetérielles découvertes par De Rossi dans le cimetière de Calixte. Les cycles de la « *Capella greca* » et des chambres des sacrements, pour ne citer que ces deux exemples, contiennent des peintures remarquables du deuxième et du troisième siècle, où le baptême, l'eucharistie et la rémission des péchés apparaissent dans le plus vivant symbolisme¹. Elles sont d'autant plus importantes qu'il est impossible de ne pas y voir une œuvre exécutée sous la haute direction de l'autorité ecclésiastique, dont les artistes ne faisaient que reproduire la pensée et l'enseignement. Presque tous les dogmes catholiques, on peut le dire, sont exprimés ou reflétés, avec diverses nuances de clarté et de précision, dans l'archéologie chrétienne des premiers siècles. Ce n'est pas le lieu de le montrer; mais, pour en fournir la preuve, il suffirait de puiser dans les ouvrages de l'illustre De Rossi, spécialement sa *Roma sotterranea*, et ceux de ses fidèles disciples².

Quand il s'agit surtout des dogmes qui ont une connexion étroite avec la vie future, comme la prière pour les morts, l'invocation des saints, le culte des reliques, même le culte de la sainte Vierge, la preuve monumentale est si lumineuse et si abondante, qu'elle est de nature à satisfaire les esprits les plus prévenus. Devant cette expression si frappante, ce cri presque vivant des pierres elles-mêmes en faveur de la vérité catholique, il est difficile de se cantonner obstinément dans la négation protestante ou rationaliste. Aussi, que d'âmes loyales et généreuses, qui s'étaient trouvées engagées malgré elles dans

1. G. WILPERT, *Fractio panis*, la plus ancienne représentation du sacrifice eucharistique à la « *Capella greca* », Paris, 1896, gr. in-4°; *Die Maleficien der Sacramentkapellen in der Katacombe des hl. Callistus*, Fribourg-en-Brisgau, 1897, gr. in-8. — J. D.

2. ARMELLINI, *Gli antichi cimiteri cristiani di Roma e d'Italia*, Roma, 1893, in-8. — MARUCCHI, *Éléments d'archéologie chrétienne*, Paris et Rome, 3 vol. in-8., 1900 sq. — NORTHCOTE and BROWNLOW, *Roma sotterranea or an account of the roman catacombs*, 2^e édition, Londres, 1879, 2 v. in-8°. — ALLARD, *Rome souterraine*, 2^e éd., Paris, 1877. — KRAUS, *Die römischen Katakomben*, 2^e édition, Fribourg, 1879. — MARTIGNY, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, 2^e éd., Paris, 1877. — PÉRATÉ, *L'Archéologie chrétienne*, Paris (1892), in-8°. — S. D.

les liens du schisme ou de l'hérésie, ont dû leur conversion, au moins dans une certaine mesure, à ces voix mystérieuses du passé qui sont venues si opportunément se faire entendre au dix-neuvième siècle, et, tout en attestant l'immuable vérité qu'enseigne l'Église catholique, en ont renouvelé la démonstration d'une manière inattendue, mais éclatante.

C'est à Rome surtout, cette ville unique au monde, dont le sol et les monuments touchent à l'origine même du christianisme, que les voyageurs ont constaté le mieux et ressenti en même temps cette vertu apologétique que la grande cité dégage de toutes parts. Et quelle joie également, pour une âme déjà catholique, de retrouver sur place, ou dans des musées précieux, comme celui de Latran, ces témoins immédiats de la foi primitive, vrais titres de noblesse, et combien supérieurs à tous les blasons !

II

Il était facile de prévoir que l'étude scientifique des origines chrétiennes deviendrait de plus en plus l'objet d'une prédilection spéciale, après les découvertes que nous venons de mentionner. Une autre cause y contribua d'ailleurs, dans une large mesure. Ce fut le progrès incessant de l'esprit critique.

A aucune époque, autant qu'au dix-neuvième siècle, on n'a senti le besoin de vérifier les opinions reçues, en remontant aux sources, en contrôlant les faits, en discutant la valeur des témoignages. On a voulu tout peser, tout examiner, tout critiquer, les Livres Saints comme les documents profanes. Et plus les témoins historiques avaient possédé jusque-là la confiance des générations antérieures, plus surtout ils revendiquaient une ferme créance, et comportaient de graves conséquences religieuses, plus aussi le dix-neuvième siècle a cru devoir les soumettre à un contrôle sévère.

De là, cette vaste enquête historique qui a été entreprise sur les origines chrétiennes, depuis les épîtres de saint Paul et les évangiles jusqu'au iv^e siècle environ. Dans cet immense travail critique, les catholiques n'ont pas toujours été les seuls ouvriers,

et leurs adversaires, plus d'une fois, ont pris les devants. De part et d'autre, on a étudié les origines chrétiennes avec une ardeur et une ténacité qui s'expliquent assez par l'importance du sujet. Il s'agissait de savoir, en effet, si l'Eglise catholique du XIX^e siècle est bien la même, aux yeux de l'histoire, que celle du premier et du second, et si elle représente, oui ou non, l'œuvre authentique du Christ. On voit l'intérêt capital qu'offre cette question au point de vue théologique, et on présente en même temps les difficultés qu'elle soulève.

Les protestants et les rationalistes n'ont pas manqué d'exploiter ces difficultés contre le dogme catholique. Pour en citer quelques exemples, est-ce une chose démontrée, ont-ils dit, que saint Pierre soit venu établir son siège à Rome, et la primauté pontificale ne reposerait-elle pas sur une légende? Est-il bien sûr que l'épiscopat soit d'origine divine, et n'est-ce pas plutôt une institution humaine assez tardive? Plusieurs sacrements n'étaient-ils pas inconnus aux premières générations chrétiennes, et la formation progressive de quelques-uns, la pénitence entre autres, n'est-elle pas visible dans l'histoire? Les principaux dogmes catholiques, comme la Trinité et la divinité de Jésus-Christ, ne sont-ils pas des emprunts plus ou moins conscients que les docteurs chrétiens du deuxième et du troisième siècle ont faits à la philosophie grecque et surtout à l'école néo-platonicienne d'Alexandrie? Ces questions et une foule d'autres étaient posées depuis longtemps dans la controverse religieuse; elles ont été soumises à un examen rigoureux par la critique du dix-neuvième siècle : ce qui nous a valu, de la part des savants catholiques, une série de travaux remarquables, qui ont éclairci une foule de points obscurs et fourni des matériaux de choix pour les constructions nécessaires de la théologie positive. Quelques détails à ce sujet ne seront pas hors de propos.

La venue de saint Pierre à Rome est un fait dogmatique de premier ordre, parce que, sans lui, la primauté pontificale manquerait de base historique. Aussi quand les protestants et les rationalistes, comme Baur, Lipsius et Friedrich, voulurent mettre l'histoire au service de leurs préjugés, les historiens catholiques entrèrent en lice. L'illustre archéologue J.-B. de

Rossi, le P. de Smedt, l'abbé Martin, l'abbé Duchesne, etc., prouvèrent que la venue de saint Pierre à Rome repose sur des témoignages d'une autorité indiscutable; et, tout en répondant aux objections de leurs adversaires, ils firent valoir de nouveaux arguments qui étaient de nature à faire impression sur le public, empruntés qu'ils étaient à la tradition monumentale. L'archéologie vint ainsi d'une façon très opportune au secours d'une thèse historico-théologique, et contribua à son triomphe.

Plus vil peut-être, parce que plus complexe, est le débat qui a duré tout le dix-neuvième siècle — et qui dure encore — sur les origines de l'épiscopat. Ici, la théologie historique s'est trouvée aux prises avec des difficultés sérieuses, habilement exploitées par les rationalistes et les protestants.

Deux faits militent, au premier abord, contre la thèse catholique qui établit une distinction initiale entre les évêques et les prêtres et la supériorité des premiers sur les seconds. C'est d'une part la synonymie des mots *ἐπίσκοπος* et *πρεσβύτερος*; dans les livres du Nouveau Testament, et, d'autre part, l'indétermination assez fréquente de leurs fonctions respectives. N'est-ce pas une preuve en faveur du presbytérianisme? La plupart des théologiens catholiques se sont contentés d'écarter cette objection par l'argument d'autorité, négligeant peut-être à tort l'examen historique de la question. Et pourtant c'est le seul qui soit de nature à convaincre les adversaires, le seul qui satisfasse en même temps la légitime curiosité de l'esprit. On a commencé à le comprendre, il y a quelques années; et plusieurs théologiens se sont placés nettement sur le terrain historique. Les lettres de saint Ignace d'Antioche fournissant une base de démonstration très solide, il fallait commencer par en établir l'authenticité, combattue par les adversaires de la thèse catholique. Une longue et vive polémique s'est engagée à ce sujet, pour aboutir finalement au triomphe des épîtres ignatiennes, et leur donner droit de cité définitif dans l'histoire et la théologie. Il n'y avait plus qu'à remonter au delà jusqu'aux temps apostoliques, et à montrer, par une critique judicieuse des faits et des documents, la distinction initiale des évêques et des prêtres. C'a été précisément l'œuvre de savants catholiques, tels que le P. de Smedt, M^{gr} Duchesne, M^{gr} Batiffol,

M. Michiels, etc. A l'aide d'inductions historiques inéluctables, ils ont prouvé que l'épiscopat unitaire fonctionnait réellement, du temps même des apôtres, comme institution au moins partielle, et aussitôt après eux, comme institution générale établie par eux-mêmes dans toute l'Église. A l'origine, sans doute, la plupart des églises particulières étaient gouvernées *in solido* par un collège presbytéral. Mais, dans ce collège, tous ne jouissent pas des mêmes droits. Il y a un membre spécial qui réunit en sa personne des droits supérieurs, et c'est lui véritablement qui est l'évêque, au sens actuel du mot. Les documents, il est vrai, ne sont pas toujours très explicites, quand il s'agit d'établir cette prééminence; mais cette discrétion des textes tient plutôt aux circonstances qu'à l'absence du droit. Les listes épiscopales des principales églises, dressées par les premiers chroniqueurs, en sont la preuve.

A l'appui de cette thèse historico-théologique, on a fait valoir, et avec raison, l'insuffisance radicale des théories naturalistes. Ritschl, Renan, Hatch, Holtzmann, Harnack, Weizsäcker, Löning, Sohm, etc., ont tous voulu expliquer, chacun à sa manière, les origines de l'épiscopat monarchique par le système de l'évolution, supposant que le besoin crée l'organe. Il n'a pas été difficile aux catholiques de réfuter leurs théories, et de montrer en même temps que le postulat évolutionniste, qui en est la base, n'a rien de commun avec la méthode critique¹.

A plus forte raison a-t-on fait justice de cette assertion générale, que les principaux dogmes chrétiens, ceux notamment de la Trinité et de l'Incarnation, seraient le fruit d'une élaboration progressive, due à l'influence de la philosophie grecque, et spécialement de l'école néoplatonicienne d'Alexandrie.

Une polémique, qui eut un certain retentissement vers le milieu du dix-neuvième siècle, s'engagea à ce sujet entre Vacherot, directeur de l'École normale, et l'abbé Gratry, aumônier de la même école. Le premier avait entendu un jour Cousin dire à ses disciples : « Cherchez dans la philosophie grecque :

1. Voir M^{re} Batiffol, *Études d'histoire et de théologie positive*, Paris, 1902, étude sur *La hiérarchie primitive*. — J. V. B.

les sources du dogme catholique sont là. » S'inspirant du conseil du maître, Vacherot écrivit en ce sens un gros volume, *l'Histoire critique de l'école d'Alexandrie* ¹, où se trouve, entre autres, cette phrase étonnante : « Les lacunes du dogme sont évidentes chez les apôtres et chez les premiers Pères, au point que les Pères alexandrins, jusqu'à Origène inclusivement, n'ont encore affirmé définitivement ni le dogme de la divinité de Jésus-Christ, ni celui de la Trinité. Tant que la théologie chrétienne resta soumise aux influences de l'Orient, elle maintint le Verbe et l'Esprit-Saint en dehors de la nature divine, et ne put comprendre la consubstantialité du Père, du Fils et du Saint-Esprit ². »

L'abbé Gratry protesta vivement contre ces erreurs, au nom de l'histoire et de la théologie. Il montra comment saint Paul et saint Jean proclament l'égalité du Verbe avec son Père, et affirment hautement la divinité de Jésus-Christ. Puis, suivant pas à pas son adversaire dans son excursion aventureuse à travers les trois premiers siècles, il relève, à chaque page pour ainsi dire, des erreurs et des contresens de toute espèce, qui lui donnent le droit de déclarer tout crûment « que cette partie de l'ouvrage n'appartient pas plus à la science qu'un rêve et bien moins qu'un roman ³ ». Vacherot avait eu le tort d'aborder cette étude sans la préparation nécessaire, et, ce qui est plus grave, avec un préjugé malheureux qui en viciait d'avance toute la portée. Il est très vrai que la philosophie grecque a été, pour le dogme catholique, un instrument précieux de démonstration et d'exposition, et à ce titre un organe providentiel de son développement à travers les âges. Mais il est faux qu'elle ait été la source d'où le dogme est sorti, car tous ses éléments essentiels viennent de la révélation.

Un autre problème historique et théologique vivement dé-

1. L'ouvrage n'est pas en un volume, mais en trois, Paris, 1846 et 1851. — J. V. B.

2. L'auteur a mis ensemble ce qui est de Gratry (première phrase) et ce qui est de Vacherot (seconde phrase). Voir Gratry, *La Sophistique contemporaine*, p. 9, 2^e édition, Paris, 1851. — J. V. B.

3. Gratry, *l. c.*, p. 78. Mais la finale diffère un peu : « qu'un rêve ou un roman ». Je ne sais s'il y a autre chose dans la première édition. — J. V. B.

battu dans les dernières années du dix-neuvième siècle, et même depuis, est celui des origines de la pénitence sacramentelle. Les attaques du protestant Henry-Charles Lea contre le pouvoir des clés et spécialement contre la confession auriculaire¹, ont été l'occasion d'une controverse assez délicate, où ont pris part plusieurs historiens et théologiens catholiques. Nous ne croyons pas sortir de notre sujet en disant un mot des principales phases de cette controverse, qui jette un certain jour sur une question complexe et obscure.

Les principes de solution du problème pénitentiel avaient déjà été posés, depuis longtemps, par les théologiens positifs du dix-septième siècle, Morin, Petau, Sirmond, etc. Mais comme leurs solutions paraissent hardies aux scolastiques, on les avait peu à peu écartées ou même combattues dans l'enseignement théologique ordinaire². Quand M. Lea attaqua le dogme catholique au nom de l'histoire, il fallut bien le suivre sur le même terrain et reprendre l'examen historique du problème. Un des premiers qui fit la critique de son ouvrage à ce point de vue, fut M. Boudinhon, professeur à l'Institut catholique de Paris³. Le savant canoniste rappelle d'abord que Jésus-Christ a donné à son Église, par une déclaration formelle, le pouvoir de remettre les péchés, mais que l'Évangile est muet sur le mode et les conditions de son exercice. Donc, dit-il, « il appartiendra à l'Église d'en organiser le fonctionnement suivant les circonstances, et cette organisation pourra varier, non sans doute sur les points essentiels, mais sur les autres. De fait, la pratique pénitentielle a varié au cours des siècles; mais cela ne saurait suffire pour conclure à des variations dans le dogme catholique. Car aux différentes étapes de cette pratique, des premiers siècles jusqu'à nos jours, nous trouverons toujours les éléments essentiels : un juge, un coupable, une sentence; bref, un jugement sommaire⁴ ».

1. *A History of auricular confession and Indulgences in the Latin Church*, 3 vol. in-8°, Philadelphie, 1896. — J. V. B.

2. Voir notamment, parmi les théologiens contemporains, le P. Palmieri, *Tractatus de Pœnitentia*, Rome, 1889, thes. XXXIII-XXXV, p. 359-403.

3. *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, Paris, 1897, t. II, p. 306 sq.

4. *Loc. cit.*, p. 316.

Appuyé sur ce principe, M. Boudinhon croit pouvoir formuler un certain nombre de conclusions historiques qui sont en désaccord manifeste avec l'enseignement commun des théologiens, et même — chose plus grave — qui paraissent heurter la doctrine du concile de Trente.

Il semble dire en effet que la confession distincte de tous les péchés mortels dont le pénitent a conscience n'a pas été regardée comme obligatoire dans l'Église des trois ou quatre premiers siècles. Le juge ecclésiastique n'aurait d'abord évoqué à son tribunal, dont la juridiction était à la fois extérieure et intérieure, « *que certaines fautes très graves, bien déterminées* ». En effet, dit-on, « abstraction faite des œuvres satisfactives auxquelles on a toujours attaché une certaine efficacité pour remettre les péchés, il n'existait pas dans l'antiquité, d'autre rite pénitentiel que la pénitence solennelle; sur ce premier point; je suis d'accord avec M. Lea. D'autre part, cette pénitence publique avait pour but et pour effet de remettre les péchés : elle était sacramentelle; sur ce second point, je me sépare de M. Lea. Sans doute, il est infiniment plus commode, pour la symétrie du système, d'imaginer la confession auriculaire, telle à peu près qu'elle se pratique de nos jours, remontant à travers les siècles jusqu'aux origines de l'Église, et permettant de construire un admirable argument de prescription. Je me rends bien compte que l'on coupe court ainsi à toute espèce de difficultés, *sauf à celle d'en fournir la preuve historique*¹ ». Et le savant canoniste s'efforce de prouver qu'il n'y avait pas de pénitence sacramentelle privée dans les premiers siècles. D'abord, dit-il, autant l'antiquité chrétienne est explicite sur l'existence de la pénitence publique, autant elle est muette sur la pénitence secrète et privée. Le silence des Pères, et surtout celui des livres liturgiques, est inexplicable par la discipline de l'arcane, qui n'était qu'une loi de respect rituel. D'ailleurs, ajoute M. Boudinhon, la coexistence d'une pénitence secrète avec la pénitence publique était impossible : la première aurait tué la seconde. Personne n'aurait voulu subir les rigueurs de celle-ci, puisqu'il y avait un moyen

1. *Loc. cit.*, p. 330.

incomparablement plus facile d'obtenir le pardon de ses péchés.

La thèse de M. Boudinhon fut diversement appréciée par les théologiens et les historiens catholiques.

La grande objection des premiers était tirée du concile de Trente¹. Comment concilier les assertions du savant écrivain avec la double définition qui affirme, d'une part, l'existence de la confession sacramentelle secrète à l'origine même de l'Église, et, d'autre part, la nécessité « de droit divin, de confesser tous les péchés mortels et chacun de ceux qu'on se rappelle après un examen convenable et diligent, même ceux qui sont secrets² » ?

M. Boudinhon pouvait répondre et, de fait, a répondu qu'il avait toujours admis la faculté d'un aveu secret au début même de la pénitence publique : ce qui suffit, dit-il, pour le mettre en règle avec le concile de Trente, au moins sous un rapport. Plus délicate est la conciliation de sa thèse avec le canon 7^e, qui exige la confession distincte *de tous les péchés mortels* dont on a conscience, alors que, selon le docte canoniste, la pénitence publique, c'est-à-dire la seule pénitence sacramentelle existante, n'avait pour objet nécessaire que trois groupes génériques de péchés graves : l'idolâtrie, l'homicide et la fornication. M. Boudinhon s'abrite derrière le principe qui veut « qu'on entende les Pères comme les conciles, bénévolement » ; et il rappelle que « les Pères de Trente ont voulu condamner les erreurs des protestants, et non faire des définitions historiques ». Mais il lui paraît difficile d'admettre, en se plaçant sur le terrain des faits et des documents, que l'on dût recourir à la pénitence publique, au quatrième siècle, pour *tous* les péchés que les théologiens du seizième siècle et saint Liguori regardent comme mortels. « Qui oserait l'affirmer ? Et comment concilier avec la définition de Trente les textes de l'antiquité, et, pour ne citer qu'un seul point, l'exemption de la pénitence dont bénéficiaient les clercs supérieurs ?... Au fait, qui a jamais connu un catalogue des péchés mortels officiellement dressé par l'Église³ ? »

1. Cf., entre autres, le P. Brucker, dans les *Études*, 5 octobre 1897, p. 96 sq.

2. Conc. Trid., Sess. XIV, cap. 5 et can. 6, 7.

3. *Canoniste contemporain*, juin 1902, p. 409-410.

La thèse de M. Boudinhon fut loin de rallier tous les suffrages des savants catholiques, même des historiens proprement dits. Un d'entre eux, M. l'abbé Vacandard, reprit l'examen détaillé du problème, et arriva à des conclusions un peu différentes.

Bien que l'existence d'une pénitence sacramentelle privée, pendant les trois ou quatre premiers siècles, lui paraisse douteuse¹, il reconnaît néanmoins l'existence d'une confession auriculaire primitive. « Il nous paraît téméraire, dit-il, de contester historiquement la très haute antiquité de la confession auriculaire. Son apparition dans les documents coïncide avec l'apparition des exercices pénitentiels, c'est-à-dire, en somme, du sacrement de Pénitence. Origène le mentionne expressément.... Si la mention en est extrêmement rare dans les textes primitifs, c'est qu'elle n'avait aux yeux des chrétiens de ce temps qu'une importance secondaire, c'est que toute l'attention se portait alors sur les suites de cette confession, sur la pénitence proprement dite, sur l'ensemble des exercices laborieux et publics que Tertullien a décrits sous le nom d'exomologèse². »

Cette confession secrète comprenait, selon M. Vacandard, tous les péchés mortels, c'est-à-dire tous ceux qui passaient pour tels aux yeux du confesseur ou même du pénitent. Le savant historien fait observer qu'il a existé sur ce point une certaine latitude d'appréciation, suivant les différentes époques de la casuistique. Mais le principe dogmatique qui régit la question semble avoir été fixe dès l'origine, à savoir la nécessité de soumettre au pouvoir des clefs tous les péchés mortels dont on avait conscience.

L'absolution, à un moment donné du deuxième et du troisième siècle, était-elle accordée indistinctement à tous les pécheurs, ou refusée aux trois catégories de fautes plus graves que nous avons vues? M. Vacandard signale à ce sujet le

1. *Revue du clergé français*, 1^{er} septembre 1898, p. 7. — M. Vacandard a résumé la question dans deux petits volumes de la collection *Science et religion*: *La pénitence publique dans l'Église primitive*, 3^e édition, Paris, 1903, et *La confession sacramentelle dans l'Église primitive*, 3^e édition, Paris, 1093. — J. V. B.

2. *Revue du clergé français*, 1^{er} février 1899, p. 402-403.

désaccord qui existe entre les théologiens et les historiens catholiques, spécialement entre le P. Palmieri et le professeur Funk¹. Celui-là tient pour l'universalité de l'absolution, sans réserve aucune, et celui-ci pour le refus du pardon, dans les trois cas indiqués. M. Vacandard ne se prononce pas entre les deux; mais il fait observer que l'opinion de M. Funk, vraie ou fausse, n'est nullement hétérodoxe. Quand cet écrivain « constate (ou prétend constater) que l'Église n'accordait pas l'absolution à telle catégorie de pénitents, il n'entend pas nier qu'elle eût en principe le pouvoir de le faire, il conteste seulement qu'elle ait usé de ce pouvoir à telle époque déterminée² ». M. Vacandard admet d'ailleurs, avec M. Funk, que la pénitence sacramentelle n'était accordée qu'une fois, à un moment donné, et que les relaps étaient exclus en général de toute nouvelle réconciliation; mais que, d'ailleurs, cette exclusion fut levée un peu plus tard.

Les théologiens protestent contre une thèse historique qui attribue à l'Église primitive un rigorisme aussi effrayant. L'un d'entre eux, le P. Harent, s'efforça de démontrer, dans deux articles fort érudits³, que cette thèse était très discutable, en opposition avec les faits aussi bien qu'avec le concile de Trente. M. Vacandard, de son côté, répondit assez longuement à son adversaire, tant pour maintenir à peu près intactes ses positions historiques, que pour justifier sa théorie au regard des définitions de l'Église.

Il nous est impossible de faire l'analyse, même sommaire, de cette controverse intéressante à plusieurs titres. Disons seulement que, sur le terrain des textes et des faits, M. Vacandard paraît occuper une position plus solide que le P. Harent. Il essaie de démontrer — et ses arguments ne laissent pas que de faire impression — 1^o que tous les péchés mortels étaient, durant les premiers siècles, soumis à la pénitence publique; 2^o que l'idolâtrie, l'adultère et l'homicide furent traités pendant quelque temps, même à Rome, avec une terrible sévérité;

1. Palmieri, *loc. cit.*, thes. IX, p. 96 sq.; Funk, art. *Bussdisciplin* dans le *Kirchenlexicon*.

2. *Revue du Clergé français*, 1^{er} novembre 1898, p. 426.

3. *Études*, 5 sept. 1899, p. 577 sq.; et 5 mars 1900, p. 577 sq.

3° qu'en plusieurs églises (pour lesquelles nous avons des documents) les relaps n'avaient d'autre espoir de salut que dans la miséricorde divine, mais que cette pratique n'existait pas dans l'Église romaine, selon toutes les vraisemblances; 4° que les preuves apportées par le P. Harent pour établir l'existence d'une pénitence sacramentelle privée sont sans valeur¹.

Sur le terrain théologique, la situation du P. Harent paraît meilleure, du moins à première vue. Il y a, dit-il; deux difficultés sérieuses contre la thèse de M. Vacandard. La première vient du concile de Trente, qui a défini que la confession intégrale de tous les péchés mortels dont on a conscience est nécessaire, de droit divin, au salut éternel. Donc l'Église n'a pas pu, à un moment quelconque de son histoire, réduire l'administration du sacrement de pénitence à trois catégories de péchés spécialement graves, sans faillir à sa mission divine. Aucun catholique n'acceptera cette conclusion, qui va directement contre l'infailibilité de l'Église. Donc, à côté de la pénitence publique qui était réservée pour ces trois cas généraux, il faut admettre une pénitence sacramentelle privée. M. Vacandard fit observer que cet argument, reposant sur une hypothèse erronée, celle d'une *réserve* de la pénitence publique, ne pouvait pas atteindre sa théorie qui soutenait précisément le contraire².

La seconde difficulté était tirée de la condamnation par le pape Pie VI d'une proposition du synode de Pistoie qui voulait rétablir la sévérité de la discipline primitive, laquelle « n'admettait pas facilement les relaps à la pénitence, peut-être même ne les y admettait jamais ». Donc, disait-on, il n'est pas permis d'enseigner que l'Église ait jamais traité les relaps avec une sévérité aussi grande. — M. Vacandard contesta la légitimité de cette conclusion qui ne lui semblait pas rigoureuse, en ajoutant d'ailleurs qu'elle n'était pas pour le gêner, si on l'établissait d'une façon définitive, puisqu'il n'avait jamais attribué ce rigorisme à l'Église romaine³.

La controverse se termina par une réplique du P. Harent,

1. *Revue du clergé français*, 15 septembre 1900, p. 114-115.

2. *Ibid.*, 1^{er} octobre 1900, p. 264.

3. *Ibid.*, p. 255 sq.

qui était surtout une déclaration de principes sur la méthode à suivre dans les questions sacramentelles. Tout en proclamant hautement la nécessité générale de la méthode historique et critique dans les questions dogmatiques qui touchent à l'histoire, le docte jésuite affirmait que la méthode théologique qui procède par voie d'autorité avait aussi son rôle en pareille matière, et quelquefois même un rôle supérieur à tous les autres : par exemple dans les controverses sur la question sacramentelle, où les données historiques sont si maigres et si incertaines ¹.

Tel n'est pas, en général, l'avis des savants catholiques qui sont historiens avant tout. Dans une étude récente et très remarquée, où il a traité à son tour la question des origines de la pénitence sacramentelle ², M^{re} Batiffol, le savant recteur de l'Institut catholique de Toulouse, prend fait et cause pour la théorie de M. Vacandard, qu'il modifie d'ailleurs sur certains points secondaires ³. La thèse de l'éminent historien qu'est M^{re} Batiffol finira-t-elle par prévaloir dans les milieux théologiques ? L'avenir nous le dira. Jusqu'ici, du moins, elle ne semble pas avoir rencontré d'adversaire sérieux, mais plutôt des approbations partielles ou complètes ⁴.

N'avons-nous pas le droit de conclure, après cette revue sommaire des principales questions historico-théologiques concernant l'antiquité ecclésiastique, que l'étude critique des origines chrétiennes a permis aux théologiens de prouver l'identité substantielle et fondamentale de l'Église actuelle avec celle des premiers siècles ? Tous les historiens vraiment impartiaux proclament cette identité comme un fait acquis à la science. Un des plus illustres et des plus compétents, de l'aveu même des rationalistes, M^{re} Duchesne, membre de l'Institut et consultant de plusieurs congrégations romaines, écrivait

1. *Études*, 20 juin 1901, p. 748 sq.

2. *Études d'histoire et de théologie positive*, Paris, 1902, p. 43-222.

3. Voir *Études d'histoire et de théologie positive*, 3^e édition, 1904, p. 217-8. — J. V. B.

4. Depuis la mort de l'auteur, M. l'abbé Pellé a publié un gros volume sur *Le tribunal de la Pénitence*, Paris, 1903, où la question est soumise à un nouvel examen. M. Pellé se sépare, sur plusieurs points, même de M^{re} Batiffol. — J. V. B.

naguère à ce sujet : « En arrière de la période des grands Pères de l'Église, on a pu interroger le troisième siècle, le deuxième, l'âge où, sortant de ses toutes premières origines, le christianisme prenait forme et position pour durer. Sous quel aspect s'est-il présenté à ces investigations perfectionnées ? Sous l'aspect de l'Église catholique essentiellement telle que nous la voyons vivre de nos jours. Il n'est pas jusqu'à la situation prééminente et directrice de l'Église romaine qui ne soit apparue plus évidente et plus anciennement établie, à mesure que la lumière était plus vivement projetée sur les origines ¹. »

Cette identité est encore plus visible, si l'on admet — comme on doit le faire — que le dogme catholique s'est développé; d'une façon très légitime, à travers les âges, sans altération essentielle. Car ce développement seul explique les transformations plus ou moins importantes qui se sont accomplies dans l'Église, depuis son origine jusqu'à nos jours. Ceci nous amène à montrer comment cette question délicate s'est posée au siècle dernier.

III

Parmi les divers signes qui caractérisent le mouvement historique du dix-neuvième siècle, quand on le considère surtout dans ses rapports intimes avec la théologie, un des plus saillants, sans contredit, est l'application au fait chrétien de cette grande loi du développement qui est inséparable de toute vie en général.

Il serait excessif de prétendre que cette application ait été complètement inconnue aux générations précédentes, et encore plus de soutenir que Moehler et Newman aient été les premiers théologiens catholiques qui aient introduit dans le dogme l'idée d'évolution. Longtemps avant eux, saint Vincent de Lérins, saint Augustin, saint Anselme, etc., avaient admis un développement dogmatique; et, plus près de nous, un des grands

1. *Un siècle, 1800-1900*, Paris, 1901, p. 558.

théologiens du dix-septième siècle, Denys Petau, a appliqué ce principe dans un ouvrage célèbre, qui est encore un chef-d'œuvre. Rien de plus fréquent chez lui que la distinction entre la substance immuable du dogme, et les corollaires latents qu'il renferme, et qui s'en dégagent peu à peu à travers l'histoire, au fur et à mesure des besoins de l'Église.

Ces réserves faites, il est vrai de dire que l'application du principe d'évolution au dogme catholique et au fait chrétien en général, est l'œuvre particulière du dix-neuvième siècle.

Pour réaliser cette œuvre difficile, — qui est loin d'être achevée. — la théologie et l'histoire se sont donné la main, quelquefois peut-être avec une froideur et une défiance réciproque qui nuisaient à leurs efforts respectifs. Il y a eu deux sortes de travaux, les uns, avant tout historiques, ayant pour objet de suivre à travers les âges les manifestations progressives ou les éclipses momentanées de tel ou tel dogme; les autres, avant tout théologiques, mais se basant en même temps sur l'histoire, et ayant pour but de déterminer la nature, les lois et les conditions précises du développement doctrinal.

La *Symbolique* de Moehler tient, pour ainsi dire, le milieu entre ces deux sortes de travaux, qu'elle précède d'ailleurs dans l'ordre chronologique¹. Ce n'est pas une histoire du dogme, comme les premiers, bien qu'elle fasse une large part à l'élément historique. Ce n'est pas davantage une théorie systématique du développement doctrinal, encore qu'on puisse y trouver les germes de cette explication didactique. L'étude de Moehler est conditionnée par le but qu'il poursuivait. Se proposant de montrer que le catholicisme est la seule religion qui réponde aux exigences de l'idée chrétienne primitive, il se trouva amené, par la force des choses, à comparer l'état du dogme catholique au dix-neuvième siècle avec l'état primitif².

1. La première édition est de 1832. — J. V. B.

2. L'auteur a fait sienne ici l'appréciation générale de M. Muller sur la *Symbolique*, article *Allemagne*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. I, p. 861, et cette appréciation est vraie. Mais il ne faut pas oublier que la *Symbolique* se présente avant tout comme une étude comparative des différences dogmatiques entre les catholiques et les diverses sectes protestantes. — J. V. B.

Ce que Moehler avait entrevu ou ébauché dans sa *Symbolique*, Newman le réalisa avec une étonnante vigueur, au moment même où il achevait de se convertir au catholicisme, dans son *Essay on the development of the christian doctrine* (1845). Voici, en quelques mots, les grandes lignes de son système.

Newman part de ce principe, basé sur les faits, qu'une idée vivante et concrète se développe, non comme un axiome mathématique d'où l'on tire des conclusions avec une régularité fatale et impeccable, mais à la façon d'un germe organisé qui possède toute la souplesse, l'élasticité et aussi les imprévus de la vie. Elle s'assimile les éléments qui ont quelque affinité positive ou même négative avec elle ; mais elle repousse les éléments complètement hétérogènes et surtout ceux qui lui seraient opposés.

Pour distinguer le vrai développement du faux, un critère général est indispensable. C'est la constatation de l'*unité de type*, qui doit se conserver à travers les vicissitudes de l'idée.

Ce signe général peut se fractionner en plusieurs signes particuliers, qui sont : la *préservation de l'idée essentielle* ou fondamentale, sans laquelle disparaîtrait l'unité de type ; la *continuité* « des principes », que Newman distingue ingénieusement « des doctrines » ; le *pouvoir d'assimilation*, « marque certaine de vie, non seulement dans son exercice, mais aussi dans son succès : car une simple formule ou ne se développe pas. ou périt en se développant » ; l'*anticipation ancienne*, c'est-à-dire le fait que tel ou tel développement particulier se dessine déjà de très bonne heure, mais n'atteint sa plénitude que dans le cours des siècles ; la *suite logique*, en ce sens que les développements authentiques d'une idée s'harmonisent entre eux et se rangent naturellement, chacun à sa place, dans l'orbite doctrinal de cette idée ; les *additions préservatrices*, qui garantissent la conservation de l'idée et ses développements légitimes ; enfin la *durée continue*, dernier signe d'un développement authentique, l'altération d'une doctrine pouvant sans doute se soutenir quelque temps, mais étant incapable de longue durée.

Newman analyse avec soin chacun de ces critères, et en détermine l'exacte signification et la portée.

Il montre ensuite comment l'idée du développement a sa place nécessaire dans le christianisme, mais en ayant besoin elle-même d'une autorité infaillible pour la diriger, la maintenir dans sa voie légitime et conserver les progrès acquis. Et alors, reprenant un par un les différents critères que nous avons vus, il en fait l'application très détaillée à la doctrine catholique. D'où se dégage une conclusion évidente : c'est que cette doctrine a progressé d'une façon légitime et normale, sans subir aucune altération essentielle à travers les âges.

Newman, comme on le voit, s'est placé surtout au point de vue philosophique et apologétique. Il n'a pas voulu écrire l'histoire du développement de la doctrine catholique ; il s'est contenté d'en définir l'idée et les conditions générales.

Il semble que cette théorie, où abondent des vues nouvelles et des idées relativement hardies, aurait dû faire sensation dans le monde théologique de l'époque. Et cependant elle n'excita qu'une attention médiocre. On peut même dire qu'elle resta inaperçue de la plupart de ceux qui avaient intérêt à la connaître et à la discuter. L'heure n'était pas venue où la conception du dogme catholique comme un organisme vivant, qui se développe et grandit sans cesse à travers les âges, passerait pour une des vues les plus importantes et les plus fécondes de la science théologique au dix-neuvième siècle.

Ce n'est que peu à peu, au contact plus intime de la théologie avec la critique historique, et sous la pression grandissante des difficultés soulevées par les adversaires du catholicisme, que les théologiens ont accepté et surtout utilisé dans leurs écrits le principe du développement dogmatique. Au fur et à mesure que l'histoire de l'Église et principalement celle des origines chrétiennes a été mieux explorée et mieux connue, il a bien fallu se rendre à l'évidence et constater, en même temps que l'identité fondamentale et substantielle dont nous avons parlé au paragraphe précédent, une différence très sensible entre la somme des croyances qu'admettaient explicitement les premiers chrétiens et celle que nous professons de nos jours. On peut en dire autant de la hiérarchie et du culte. Il y avait donc là un problème à résoudre, et d'autant plus urgent, qu'il était posé et résolu contre le catholicisme

par ses adversaires, qui l'accusaient d'avoir dénaturé le christianisme primitif.

La théorie du développement, exposée d'une façon intelligente et large, telle que l'avait formulée Newman, au moins dans ses grandes lignes, paraissait la véritable solution du problème, et surtout la réponse *ad hominem* qui pouvait donner la victoire définitive aux catholiques, dans leur controverse avec les protestants et les rationalistes. D'autre part, la réserve des théologiens vis-à-vis de cette théorie s'explique sans peine, et pour des motifs autrement sérieux que des habitudes intellectuelles réfractaires à la nouveauté. Il semblait difficile à une foule de bons esprits d'accorder ensemble le principe incontestable de l'immutabilité doctrinale avec la théorie de l'évolution que préconisait Newman. Cette tentative n'offrait-elle pas d'ailleurs de graves inconvénients? N'était-ce pas s'engager dans une voie périlleuse, et marcher sur les traces des protestants et des rationalistes, qui expliquent la formation du dogme par le travail progressif de la raison humaine?

Ces craintes, avouons-le, étaient loin d'être chimériques, témoin la tentative du théologien Günther, qui émit à ce sujet une théorie rationaliste. D'après lui, le dogme catholique n'est pas autre chose qu'un système philosophique indéfiniment perfectible; et les progrès de la science permettent d'attribuer aux vérités définies par l'Église un sens tout différent de celui qu'elles avaient autrefois. Le concile du Vatican jugea opportun de signaler et de condamner expressément ces deux erreurs. « La doctrine révélée, disait-il, n'a pas été proposée à l'esprit humain comme une théorie philosophique à parfaire; mais elle a été confiée à l'Épouse du Christ comme un dépôt divin qu'elle devait garder fidèlement et montrer d'une façon infaillible. Aussi doit-on conserver perpétuellement aux dogmes sacrés le sens fixé par une première explication de l'Église, et il n'est jamais permis de s'écarter de ce sens, sous prétexte d'une intelligence plus haute ¹. » En même temps,

1. Const. *Dei Filius*, cap. IV. Cf. can. 3. La seconde erreur de Günther avait déjà été réprouvée par Pie IX dans sa lettre à l'archevêque de Co-

le concile rappelait et s'appropriait le passage où saint Vincent de Lérins a formulé pour la première fois le principe du développement dogmatique¹.

La question, à partir de ce moment, devint plus actuelle que jamais, et les théologiens s'en préoccupèrent davantage. Un des premiers et des plus autorisés fut le cardinal Franzelin. Son traité *De Traditione et Scriptura* contient toute une théorie sur le développement doctrinal, sa nature, ses causes et les différentes étapes qu'il traverse². D'autres théologiens marchèrent sur ses traces, tels que Scheeben³, Mazzella⁴, Vacant⁵, etc. Tous proclament l'identité et la permanence fondamentale du dépôt de la révélation, sans accroissement objectif, depuis la mort du dernier des apôtres. Mais tous admettent également un progrès véritable dans la connaissance ou l'intelligence du dogme, progrès plus ou moins considérable suivant les individus et les époques, et dont il est facile de suivre la trace dans l'histoire. Bref, à la fin du siècle dernier, la théologie se trouva enrichie d'un chapitre important, qui précisait la notion authentique du progrès doctrinal, et indiquait avec soin les occasions qui le provoquent, les facteurs qui le produisent, les règles qui dirigent sa marche à travers les âges.

Parallèlement à ce travail, d'ordre avant tout théologique, s'en accomplissait un autre, où l'histoire jouait le rôle principal.

La première esquisse qu'on ait tentée parmi les catholiques de l'évolution historique du dogme est celle de H. Klee, l'un

logne (15 juin 1857) et dans son allocution consistoriale du 9 juin 1862. C'est de cette allocution que l'on a tiré la 5^e proposition du *Syllabus* : *Divina revelatio est imperfecta et idcirco subjecta continuo et indefinito progressui qui humanæ rationis progressionî respondeat*.

1. *Crescat igitur et multum vehementerque proficiat tam singulorum quam omnium, tam unius hominis quam totius Ecclesiæ, ætatum ac sæculorum gradibus, intelligentia, scientia, sapientia, sed in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eademque sententia*. L. c. — J. V. B.

2. *Op. cit.*, sect. IV, Rome, 1882, p. 263 sq.

3. *Dogmatique*, t. I, § 15, 36, 55, et passim. — J. V. B.

4. *De Virtutibus infusis*, disp. 2, art. 11, prop. 22, 23, 24. — J. V. B.

5. *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, t. II, p. 282-312. — J. V. B.

des restaurateurs de la science théologique en Allemagne. Son *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, ou « Manuel de l'histoire des dogmes », était précieux pour l'époque¹. Ce fut presque un événement dans le monde théologique, surtout chez certains conservateurs qui goûtaient médiocrement le titre même du volume. Au reste, Klee avait prévu lui-même cette suspicion et cette défiance. « *Histoire du dogme*, cette expression sonne mal à certaines oreilles, disait-il, comme si elle entraînait la négation de la stabilité du dogme chrétien ou de sa pleine réalité dès l'origine. Mais comment se fait-il qu'on veuille bien cependant parler et entendre parler d'une histoire du Christ, d'une histoire de sa religion et de son Église, sans croire qu'il y ait là pour l'idée, pour l'existence ou la valeur du christianisme, l'ombre même d'un péril?... Que les dogmes aient eu réellement leur développement dans le temps, l'histoire de l'Église en est une preuve sans réplique. La substance du dogme, déterminée dès l'origine, demeure toujours la même; sa formation dans le temps [c'est-à-dire son intégration] est progressive, en sorte qu'il se développe selon les progrès de la raison vraie et droite qui l'étudie, en même temps qu'il grandit pour résister aux efforts de la pensée ennemie qui l'attaque². »

Cette déclaration de principes était de nature à rassurer les esprits timorés : l'ouvrage de Klee ne suscita aucune polémique. Mais comme il effleurait à peine les questions les plus complexes, on ne tarda pas à le trouver insuffisant; et c'est alors que parurent peu à peu ces nombreuses monographies de l'histoire de tel ou tel dogme spécial, qui se sont succédé sans relâche jusqu'à la fin du siècle, presque toutes en Allemagne³. Bien documentées en général et exécutées d'après la méthode critique, elles ont déjà rendu de réels services aux théologiens de profession. Les travaux de Schwane, qui a écrit toute une *Histoire générale du dogme*, méritent une attention

1. Il fut traduit en français par l'abbé MABIRE, Paris, 1848.

2. Préface du 1^{er} volume (trad. française), p. 10-11.

3. Voir dans Kihn, *Encyklopædie und Methodologie der Theologie*, p. 376 sq., Fribourg-en-Brisgau, 1892, une longue liste d'ouvrages ayant trait à l'histoire du dogme. Encore cette liste est-elle fort incomplète. — J. V. B.

particulière¹. Moins brillant que le travail analogue de Harnack, il a sur lui l'avantage d'être plus objectif et plus impartial. Est-ce dire que son ouvrage soit l'idéal du genre? Non assurément, et ce n'est pas sans raison qu'on lui a reproché d'être beaucoup moins une véritable histoire du dogme, qu'une dogmatique sous une apparence historique. A dire vrai, on ne conçoit guère qu'un seul homme soit capable d'accomplir, d'une façon parfaite, une œuvre qui suppose des connaissances aussi vastes et une lecture aussi étendue que celle de tous les Pères, de tous les théologiens et des autres écrivains ecclésiastiques. La division du travail s'impose en pareil cas. On semble l'avoir compris, dans les dernières années du dix-neuvième siècle. De là, ces monographies dont nous avons parlé, et ces publications collectives, sous forme de dictionnaires et d'encyclopédies, qui traitent du dogme et de son histoire. Deux d'entre elles, surtout, ont un réel mérite : le *Kirchenlexicon* (2^e édition) de Fribourg, et le *Dictionnaire de théologie catholique*, en cours de publication à Paris depuis 1898, œuvre scientifique de premier ordre, et qui fait une large part à l'histoire du dogme.

Deux courants se formaient ainsi peu à peu parmi les savants catholiques : l'un, plutôt théologique, s'occupait avant tout des principes, pour les harmoniser entre eux et les défendre au besoin contre toute tentative qui aurait pu sembler téméraire; l'autre, plutôt historique, étudiait principalement les faits, en dégagant la signification qu'ils pouvaient avoir, et en interprétant les principes à leur lumière. Entre ces deux courants qui avaient le même objet, savoir l'étude du développement doctrinal, un choc était inévitable le jour où tel et tel problème historico-théologique, spécialement délicat, recevrait de part et d'autre une solution différente. C'est ce qui

1. *Dogmengeschichte der vornicænischen Zeit*, in-8 de xii-784 p., Fribourg-en-Brisgau, 1862 (2^e édition en 1892); — *Dogmengesch. der patristischen Zeit* (325-787), in-8 de xii-1128 p., 1866-69 (2^e édition sur les notes de l'auteur, mort en 1892); — *Dogmengesch. der mittleren Zeit* (787-1517), in-8 de xii-701 p., 1882; — *Dogmengesch. der neueren Zeit*, in-8 de x-415 p., 1890. — La première partie a été traduite en français par l'abbé BÉLET, Paris, 1886; la suite par l'abbé DEGERT, Paris, 1903 seq.

arriva en 1882, à propos de la croyance des Pères anténicéens au dogme de la Trinité. Un professeur de l'Institut catholique de Paris, M. l'abbé Duchesne, suivant en cela l'opinion du jésuite Petau, soutenait que plusieurs écrivains anténicéens « ont exprimé des vues inconciliables avec l'idée que nous nous formons de la consubstantialité du Verbe, et qu'ils ont professé sur certains points des doctrines qui seraient actuellement ou classées parmi les hérésies, ou considérées comme conduisant logiquement à l'hérésie ¹ ». Le savant professeur fut pris vivement à partie par l'abbé Rambouillet, comme fauteur de doctrines dangereuses et erronées ². Il lui reprochait de ruiner les fondements de la croyance traditionnelle au dogme trinitaire, en établissant ainsi une solution de continuité dans la série des témoignages qui attestent le dogme pendant les trois premiers siècles. Pouvait-on parler, dans ces conditions, de développement doctrinal, et n'était-ce pas en réalité faire cause commune avec les rationalistes? M. Duchesne se défendit avec vigueur contre cette grave imputation, et expliqua, « dans une étude fort érudite de l'histoire des textes, ce que l'abbé Rambouillet trouvait inexplicable : c'est que de véritables inexactitudes de doctrine aient pu exister dans quelques écrivains anténicéens, sans leur ravir le respect dont leur nom a continué d'être entouré dans l'Église ³ ». Il montra surtout que sa théorie n'ébranlait pas le fondement traditionnel du dogme trinitaire, mais se bornait à le modifier quelque peu, en cherchant les témoins authentiques de ce dogme, non pas tant chez les écrivains isolés de tel ou tel pays que dans la tradition hiérarchique, celle du magistère infaillible et vivant qui est représentée par l'Église romaine. L'auteur exposait en même temps « sur la difficile et inévitable question du développement du dogme, une théorie tantôt conforme à celle de l'éminent cardinal Franzelin, tantôt un peu plus hardie, mais sans dépasser les limites tracées par le P. Petau et le cardinal Newman ⁴ ».

1. *Revue des sciences ecclésiastiques*, t. 46, p. 504, décembre 1882. — J. V. B.

2. *Ibid.*, t. 46, juillet et août 1882; cf. t. 49, janvier et juin 1883. — J. V. B.

3. M^{sr} d'Hulst, *Revue des Sciences ecclésiastiques*, décembre 1882, t. 46, p. 483.

4. M^{sr} d'Hulst, *loc. cit.*, p. 482.

Les explications de l'abbé Duchesne, si elles dégageaient nettement son orthodoxie et montrèrent une fois de plus la vaste étendue de son savoir, ne réussirent pas pour autant à faire une paix définitive entre les « théologiens conservateurs » et les « théologiens critiques ». On continua de discuter sur la portée exacte et les limites précises qu'il convient d'attribuer à l'évolution du dogme. Tandis que la plupart des critiques, en Allemagne surtout et en Angleterre, Newman, Hefele, Kuhn, Funk, Kraus, etc., professaient les mêmes opinions que l'abbé Duchesne, les conservateurs les plus autorisés, Franzelin, Mazzella, Janssens, le P. Billot, etc., plaidaient l'orthodoxie des écrivains anténicéens, et restreignaient en somme, dans l'espèce, à une question de terminologie le développement dogmatique.

Quelques années plus tard, paraissait un ouvrage important de M. Sabatier, doyen de la faculté de théologie protestante de Paris, où l'idée d'évolution était appliquée, avec une grande hardiesse, aux doctrines religieuses. *L'Esquisse d'une philosophie de la religion* — c'était le titre de l'ouvrage — fit impression dans un certain public, et fournit aux savants catholiques une occasion toute naturelle d'examiner à nouveau la question du développement du dogme.

M^{gr} Mignot, dans un article très remarqué du *Correspondant*¹, étudia l'*évolutionisme religieux*, mais ne fit qu'effleurer le sujet qui nous occupe. La question fut reprise, avec plus de détails et aussi plus de hardiesse, par un écrivain de la *Revue du clergé français*². S'inspirant, disait-il, de la théorie formulée par Newman, mais allant plus loin en réalité, le docte critique affirmait que les apôtres, après la mort du Sauveur, « n'étaient en possession ni d'une organisation définie, ni d'un symbole arrêté, ni d'un programme d'action religieuse ou de culte à instituer. De l'Évangile qu'ils avaient entendu et de la foi qu'ils lui gardaient, de l'association libre qu'ils avaient d'abord formée et à laquelle le choix de Jésus avait donné un

1. 10 avril 1897, t. 187, p. 3-42. — J. V. B.

2. 1^{er} décembre 1898. L'article était signé *Firmin*, pseudonyme de M. l'abbé Loisy.

rudiment de constitution, du rite baptismal et du souvenir de la dernière cène, sous l'influence des événements qui suivirent la passion... sortit l'Église apostolique, de laquelle est sortie progressivement, sous l'influence d'autres nécessités et d'autres circonstances, l'Église catholique avec sa hiérarchie de plus en plus marquée, son dogme de plus en plus défini et développé, son culte de plus en plus cérémonial et compliqué¹ ». Il suit de là que, lorsqu'on affirme l'identité de l'Église catholique actuelle avec l'Église apostolique, on n'entend point parler « d'une identité toute matérielle et extérieure, mais d'une identité substantielle, on pourrait dire une identité personnelle, qui est parfaitement compatible, dans tout être vivant, avec un développement réel de l'organisme et une manifestation croissante de force et d'activité. La conservation des dogmes *in eodem sensu eademque sententia* exclut du développement doctrinal la contradiction, la substitution d'un sens à un autre sous la même formule, mais non pas l'interprétation d'une vérité traditionnelle par le moyen de notions connaturelles, s'il est permis de s'exprimer ainsi, à la première expression de ces vérités² ». Bref, notre critique admet un accroissement objectif dans le dépôt de la révélation, parce que, dit-il, « la révélation accuse dans l'Écriture même un développement progressif, et qu'on ne voit pas pourquoi ce développement s'arrêterait court à la mort du dernier des apôtres³ ».

Cette théorie, où il y a sans doute des aperçus pénétrants et ingénieux, mais aussi des vues contestables, ne fut guère goûtée des théologiens de profession. Tous continuèrent à maintenir fermement le principe de l'immutabilité objective du dépôt révélé. Un d'entre eux, qui était professeur de dogme à l'Institut catholique de Paris, le P. de la Barre, publia précisément à la même époque un volume intitulé *La vie du dogme catholique*. Le titre était heureux et l'ouvrage opportun. Montrer, d'une part, que le dogme est vivant, et donc évolue à sa

1. Art. cité, p. 12.

2. *Ibid.*, p. 19.

3. *Ibid.*, p. 8.

manière, quoi qu'en disent certains conservateurs; que, d'autre part, le principe d'autorité n'est pas un obstacle à cette vie, comme le prétendent les rationalistes, tel était le but général de ce travail. En ce qui concerne l'évolution du dogme — le seul point qui nous intéresse ici —, la question à résoudre était ainsi indiquée par l'auteur. « Nous nous bornons à supposer un dogme *formulé par la tradition orale*, c'est-à-dire par un concile ou par l'enseignement des docteurs, et à nous demander *s'il est vrai que le dogme soit une altération de la vérité contenue dans le dépôt écrit*.¹ Est-il vrai, suivant l'affirmation des protestants rationalistes, *qu'on puisse suivre ce travail d'altération, qu'en y regardant de près on distingue les surcharges et les interpolations faites au dépôt écrit*?² »

Le savant théologien répond à cette question, en exposant d'abord l'enseignement commun sur le développement du dogme, et en discutant à la suite les prétendues altérations doctrinales que nous reproche la critique indépendante.

Il y a, selon lui, deux facteurs ou deux éléments à considérer dans l'évolution : un élément subjectif, qui s'appelle le *sens catholique* ou la conscience sociale de l'Église; et un élément objectif, qui est la vérité dogmatique elle-même, vivant et fructifiant par l'expansion de ses conclusions logiques.

A la suite du cardinal Newman, l'auteur explique comment l'idée chrétienne possède un vrai pouvoir d'assimilation, qui lui permet de s'approprier toutes les vérités connexes et d'éliminer spontanément l'erreur. « Qu'il y ait de réelles connexions logiques entre divers ordres de vérités; que par suite de ces connexions (ou, au contraire, du défaut de connexion) les unes conspirent harmonieusement, s'unissent et s'associent en des systèmes cohérents, tandis que d'autres se repoussent, tout cela est incontestable. C'est ainsi que les dogmes catholiques peuvent être systématisés; c'est ainsi qu'ils sont susceptibles d'une meilleure et progressive exposition². » En outre, le dogme peut *s'incorporer* d'autres vérités, en ce sens qu'aux vérités strictement dogmatiques viennent se

1. P. 155.

2. P. 155.

rattacher, par des liens multiples, des vérités de diverse provenance, soit à titre de *conclusions* déduites logiquement des principes révélés, soit à titre de *vérités concordantes et symphoniques*, d'ordre purement philosophique, qui cadrent mieux avec l'ensemble des dogmes, — soit enfin à titre de *moyens*, comme, par exemple, les affirmations relatives à la discipline et aux lois ecclésiastiques. — Autant d'objets sur lesquels s'exerce le pouvoir assimilateur du dogme proprement dit.

Cette puissance expansive et assimilatrice de l'idée constitue l'élément essentiel de l'évolution dogmatique. C'est une preuve de vie et de fécondité *avant* comme *après* la définition du dogme par le magistère infallible.

On comprend dès lors en quoi consiste le progrès *dogmatique*, c'est-à-dire l'intelligence plus parfaite du dogme.

Il y a d'abord un progrès *historique*. « Des dogmes importants, dont l'objet était particulièrement historique et social, ont pris pour ainsi dire un *corps* dans la réalisation successive et progressive des faits auxquels ils s'appliquent ¹ ». Tel est, par exemple, le traité dogmatique de l'Église.

Il y a ensuite un progrès *modal*, c'est-à-dire qu'on expose mieux la vérité révélée. En même temps que la méthode d'exposition se perfectionne, il se fait un travail d'analyse plus patiente, de classification plus rigoureuse et de coordination plus logique, qui aide à pénétrer davantage dans les profondeurs du dogme.

Enfin, il y a un progrès *apologétique*, dû aux perpétuelles attaques de l'hérésie contre la doctrine catholique. La controverse oblige les théologiens à préciser davantage le concept dogmatique, à perfectionner la terminologie courante; et à proscrire au besoin certaines formules qui prêtent flanc à des interprétations erronées.

Quant aux prétendues altérations doctrinales dont les rationalistes accusent les théologiens catholiques, il est facile de voir que cette accusation repose sur la confusion que l'on fait entre le dogme lui-même et le vêtement qu'il a reçu aux différentes époques de l'histoire. Si les théologiens ont emprunté à

la philosophie grecque un certain nombre d'images pour exposer et interpréter le dogme catholique, c'est qu'elles avaient un rôle nécessaire et légitime dans les premières ébauches théologiques. De là, sans doute, la possibilité de certains abus. Il a pu exister, çà et là, similitude de métaphores entre la dogmatique catholique et la dogmatique hérétique. Mais ni l'identité des métaphores n'autorise à conclure l'identité des deux doctrines, ni la variabilité de ces images n'autorise à conclure la variabilité du dogme.

Ces mêmes réflexions s'imposent, en ce qui concerne l'emploi des analogies et des systèmes philosophico-théologiques. Ce sont des moyens d'exposition très légitimes, et pas autre chose. En d'autres termes, le système n'est que le vêtement de la pensée religieuse, vêtement qui ne fait pas corps essentiel avec la doctrine théologique qu'il représente. L'Église, en tout cela, ne garantit qu'une chose dans ses affirmations doctrinales : c'est que, en dépit de ses imperfections, la valeur représentative d'un système est suffisante, et que les formules dogmatiques sont de légitimes interprétations de la foi. Qu'on ne dise plus, par conséquent, que l'Église a défini l'infailibilité d'Aristote ou de Platon, et qu'on ne lui objecte plus de prétendues altérations doctrinales ! Le dogme a progressé parce qu'il est vivant, mais il n'a pas changé.

Telle est, dans ses grandes lignes, la théorie esquissée par le P. de la Barre. On y trouve des aperçus ingénieux et des vues très justes, qui frapperaient peut-être davantage, si elles étaient exprimées avec plus de clarté et de méthode. Sur cette difficile et importante question du développement dogmatique, nous n'avons pas encore le chef-d'œuvre qu'il nous faudrait. L'aurons-nous un jour, avec les progrès de la théologie historique ? C'est le secret de l'avenir.

IV

Le quatrième et dernier service général qu'a rendu à la théologie le mouvement historique du dix-neuvième siècle, est le perfectionnement de la preuve traditionnelle. Celle-ci a bénéficié, non seulement des travaux et des découvertes patrolo-

giques, mais aussi, comme la preuve scripturaire, de l'emploi judicieux de la méthode critique. D'où un progrès incontestable dans la mise en valeur de l'argument de tradition.

Ce progrès s'est manifesté sous plusieurs formes.

D'abord on a attaché à l'authenticité des textes patristiques plus d'importance qu'il y a cinquante ans. Les théologiens qui vivaient au commencement ou au milieu du siècle dernier ne se sont guère préoccupés de vérifier par eux-mêmes l'exacte provenance des textes qu'ils employaient dans leurs démonstrations. Trop souvent ils empruntaient servilement à leurs devanciers les passages qui leur servaient pour l'argument traditionnel; et c'est ainsi que passaient, de génération en génération, une foule de textes apocryphes, qui avaient échappé jadis à la censure des Bénédictins¹. Instructive à cet égard est la comparaison des manuels classiques qui avaient cours dans les séminaires français pendant la première moitié du dix-neuvième siècle, avec les manuels révisés depuis vingt-cinq ans. Je ne voudrais pas affirmer que la perfection ait été atteinte jusqu'ici; mais il y a un progrès manifeste.

Pour accélérer ce mouvement de retour vers les citations exclusivement authentiques, un certain nombre d'auteurs ont eu l'heureuse idée d'en indiquer l'exacte et minutieuse référence, d'après la *Patrologie* de Migne. On donne ainsi aux professeurs et aux étudiants le moyen de contrôler la citation et de remonter aux sources. Cet usage si louable est suivi, entre autres, par le P. Christian Pesch dans sa récente et volumineuse publication², ainsi que par le *Dictionnaire de théologie catholique*.

Une fois en possession de textes sûrement authentiques, il s'agit de les interpréter et de saisir exactement la pensée des Pères. Ce n'est pas toujours chose facile. Avant d'utiliser leurs écrits, il est nécessaire de les replacer dans le milieu historique et concret où ils ont été composés. Rien ne fait mieux

1. Voir notamment, dans le *Bulletin critique*, 1^{er} décembre 1881, p. 267 sq., l'examen critique des *Institutiones theologicæ* de Bonal, — l'ancienne *Théologie* de Toulouse, — suivies à ce moment dans la majorité des séminaires français.

2. *Prælectiones dogmaticæ*, Fribourg-en-Brisgau, 1894 sq.

connaître la pensée véritable d'un écrivain, que la détermination du but qu'il se propose, des lecteurs auxquels il s'adresse, des erreurs qu'il vise, en un mot des circonstances où il écrit. A ce point de vue, la patristique a bénéficié des immenses progrès qui ont été réalisés dans l'histoire générale des premiers siècles de l'ère chrétienne et celle du haut moyen âge. La chronologie elle-même, mieux établie qu'autrefois pour une foule de productions littéraires, a permis de suivre pas à pas l'évolution de la pensée théologique. Et ce n'est pas chose indifférente quand il s'agit de fixer la valeur et la portée de tel ou tel témoignage. Qu'on veuille, par exemple, utiliser les affirmations de saint Augustin dans les questions si délicates de la grâce, de ses rapports avec la nature, du péché originel, etc., il faudra s'enquérir au préalable de la date où a paru tel ouvrage, si l'on veut avoir la vraie pensée du grand docteur à telle époque déterminée, et faire ainsi œuvre scientifique. La critique moderne a eu précisément le mérite de faire prévaloir cette méthode de travail.

D'autre part, on s'est rendu compte que l'argument de tradition, pour être absolument démonstratif, devait reposer, non sur un ou plusieurs textes isolés, détachés de tout ce qui précède et ce qui suit, mais sur l'exacte et fidèle analyse de la pensée intégrale que l'écrivain a voulu exprimer. Malheureusement, il y a encore beaucoup à faire sous ce rapport, je ne dis pas seulement dans les manuels classiques, qui ne peuvent guère procéder autrement, vu les limites si restreintes qui leur sont imposées, mais même dans plusieurs *Prælectiones* de lecture volumineuse et qui ont une certaine vogue. Lacune regrettable au point de vue scientifique. Ce n'est pas d'une collection arbitraire ou superficielle de textes épars qu'on peut tirer une preuve solide. Avec une méthode si artificielle, on arrive à fausser nécessairement la pensée des Pères, et quelquefois même on leur fait dire le contraire de ce qu'ils enseignent expressément. C'est l'erreur où sont tombés les ontologistes, quand ils ont cru trouver dans saint Augustin l'idée mère et les grandes lignes de leur système ¹.

1. Ainsi exprimée, la pensée de ce paragraphe est vague et confuse. Pour

C'est donc par l'ensemble de leurs doctrines que les Pères doivent être appréciés. Et, pour cela, une érudition quelconque ne suffit point; il faut beaucoup de lecture et un sens critique très délié. Or, trop souvent, ces deux qualités ont manqué, je ne dis pas à tous les théologiens du dix-neuvième siècle, mais à un grand nombre. Ils n'ont pas su ou voulu suivre d'un œil attentif l'immense travail historique et critique qui s'est accompli depuis un demi-siècle environ; la démonstration de leurs thèses en a souffert. Sans doute, il est difficile à un seul homme de lire par le menu tous les Pères qu'on cite en théologie, et d'en faire une étude comparative, avant d'écrire *ex professo* sur la matière. Force lui est de s'en rapporter aux spécialistes en patrologie et en histoire. Encore devrait-il le faire, au lieu de se contenter d'emprunts hasardés à des théologiens d'un autre âge.

Enfin on a mieux compris qu'il n'y avait pas à ramener, bon gré mal gré, tous les textes des Pères à la pensée théologique actuelle. Les Pères n'étaient pas infaillibles; souvent ils ont hasardé des explications toutes personnelles, qu'eux-mêmes distinguaient fort bien de l'enseignement dogmatique et traditionnel. Dès lors pourquoi ne pas reconnaître bonnement qu'ils se sont trompés sur tel ou tel point, ou bien de vouloir à tout prix « les sauver » ou les amener à nos opinions?

Au lieu de résoudre les difficultés qu'ils rencontraient par la méthode la plus simple et la plus droite, plusieurs ont cru plus habile de se transformer en avocats et en panégyristes, trop manifestement préoccupés d'assurer à tout prix le sauvetage d'écrivains qui n'avaient pas fait naufrage en réalité, mais qui avaient simplement dévié de la vraie route, en explorant des pays inconnus. Mais depuis que le sens historique et l'esprit critique ont déjà pénétré bien avant dans les milieux théologiques, il y a une évolution très marquée en ce qui concerne le maniement de la preuve traditionnelle. Elle y gagnera en force et en autorité scientifique.

être exact, il faut distinguer. Souvent des textes détachés suffisent, sinon à donner toute la pensée d'un auteur, au moins à prouver solidement une thèse. — J. V. B.

V

A l'appui des considérations qu'on vient de lire, et comme exemple des modifications survenues dans le maniement de la preuve traditionnelle, nous citerons les vues nouvelles et très justes qu'on a exprimées tout récemment sur la fameuse « discipline de l'arcane » ou « loi du secret » qui existait, dit-on, dans la haute antiquité chrétienne, et à laquelle les théologiens accordaient une grande importance, depuis deux ou trois siècles.

Un de nos meilleurs critiques catholiques, le savant et distingué recteur de l'Institut catholique de Toulouse, M^{gr} Batiffol, a cru devoir faire à ce sujet une enquête historique; et voici, en substance, les conclusions de son travail, qui paraissent définitives.

A en croire certains protestants, la « discipline de l'arcane » serait une invention des controversistes catholiques du dix-septième siècle, embarrassés pour trouver dans les premiers siècles le dogme et la liturgie des temps modernes. La vérité est que cette formule doit son origine au protestant Daillé, et qu'elle a passé ensuite chez les catholiques. De part et d'autre, on s'efforçait de résoudre tant bien que mal, avec la loi du secret, les problèmes que soulevait l'évolution historique du dogme et des institutions de l'Eglise. On ne concevait pas encore la doctrine comme un organisme vivant, qui croît et se développe à travers les siècles.

Cependant les controversistes catholiques du dix-septième siècle n'eurent presque jamais recours à ce moyen apologétique, vraiment trop commode, d'expliquer le silence des Pères par la discipline de l'arcane. Ce fut le chanoine Schelstrate, un érudit d'ailleurs, qui accrédita surtout la nouvelle hypothèse, et, en lui donnant une certaine apparence scientifique ¹, l'introduisit

1. Schelstrate, *Antiquitas illustrata*, Anvers, 1678; *De disciplina arcani*, Anvers, 1685. Avant lui, Estius avait déjà émis cette théorie, *In IV Sentent. Comment.*, Paris, 1680, dist. I, § 19.

pour longtemps dans les écoles théologiques. Les scolastiques du dix-huitième et du dix-neuvième siècle n'ont pas manqué de la présenter comme un fait indubitable¹. D'après eux, l'arcane était une loi générale de l'Église, et donc de tradition apostolique, qui avait pour objet tous les sacrements et les plus hautes vérités de la révélation. Cette loi aurait duré, en Orient, jusqu'à la fin du cinquième siècle, et en Occident, jusqu'au milieu du sixième.

Telle quelle, cette assertion correspond-elle exactement à la réalité historique? Il est permis d'en douter, quand on examine les faits à la lumière d'une saine et compréhensive critique.

M^{sr} Batiffol passe en revue les documents les plus anciens que nous ayons de la littérature chrétienne, et il ne trouve aucune trace de l'arcane. Au contraire, les apologies de saint Justin, par exemple, ne dissimulent rien de la doctrine et du culte; l'eucharistie elle-même est dévoilée dans ses rites essentiels et sa signification dogmatique. Or, saint Justin s'adresse à l'empereur, au sénat et au peuple romain tout entier. N'est-ce pas tout le contraire de l'arcane! Même attitude et même langage chez Tertullien, lorsque, faisant allusion à un passage des Actes des Apôtres, il affirme que saint Paul célébra l'eucharistie sur le navire où il était, devant tous les passagers². Dans le passage de son *Apologétique* où l'on a cru voir une preuve en faveur de l'arcane, il suppose au contraire que les chrétiens *pouvaient tout dire*, pour confondre leurs accusateurs³.

Loin d'invoquer ou de supposer l'existence de la loi du secret, les controversistes du deuxième siècle reprochent précisément aux sectes hérétiques d'avoir chez elles cette discipline mystérieuse. Saint Irénée constate que les gnostiques de son temps se refusent à enseigner au grand jour, et veulent cacher leurs mystères dans le secret du silence : *Non oportere omnino*

1. Voir, entre autres, Hurter, *Theologiæ dogmaticæ compendium*, Innsbruck, 1891, t. III, n. 377 et Chr. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, Fribourg-en-Brisgau, t. VI, n. 91.

2. *De orat.*, 24, M. 1, 1299.

3. *Apologet.*, 7, M. 1, 305-309.

ipsorum mysteria effari, sed in abscondito continere per silentium ¹. Voilà bien l'arcane, et avec lui, les livres secrets, les « apocryphes ». Le grand évêque proteste contre cette discipline et montre qu'il n'y a rien de semblable dans l'Église. Il se rend parfaitement compte que, si l'on peut y invoquer un secret, c'en est fait de la tradition et de la règle de foi, dont l'authenticité repose sur sa publicité ².

Ainsi, jusqu'au troisième siècle, il n'y a rien dans l'Église qui permette de conclure à l'existence d'une loi de secret. Les réunions clandestines que les édits de persécution obligeaient les chrétiens à tenir, pour ne pas s'exposer inutilement aux poursuites de leurs ennemis, n'ont rien à voir avec une prétendue discipline de l'arcane. Mais arrive le moment où le christianisme se développe dans des proportions extraordinaires, au lendemain de la persécution de Marc-Aurèle. On voit alors apparaître une institution nouvelle dans l'Église, le catéchuménat. Ceux qui en font partie sont des postulants ou novices que les chefs ecclésiastiques jugèrent à propos de préparer graduellement à l'initiation baptismale par une pédagogie méthodique. Du moment qu'il y avait ainsi deux catégories dans les assemblées chrétiennes, on fut amené à mettre une différence de publicité entre elles, tant sous le rapport de la prédication que sous celui du culte. Cette diversité était déjà un fait accompli, du temps d'Origène.

Mais il faut bien noter que, si l'on réserve désormais dans la prédication officielle le programme particulier de la catéchèse, c'est, en somme, le résultat d'une convention factice. D'ailleurs, cette réserve ne porte que sur la prédication proprement dite. Elle n'atteint pas l'enseignement écrit, car nous voyons Origène développer en détail, dans ses commentaires sur l'Écriture, les mystères qu'il déclarait vouloir réserver dans ses homélies. Et ces commentaires n'ont rien d'ésotérique. Il n'hésite pas à dire lui-même, contre Celse : « Prétendre que notre doctrine est secrète, c'est émettre une absurdité. »

Voilà ce qui explique les textes qui s'échelonnent du troisième

1. 1 *Contra Hær.*, 24, 6; M. 7, 679.

2. 3 *Contra Hær.*, 3, 1; M. 7, 848.

au quatrième siècle, et où l'on a cru voir la discipline de l'arcane, s'étendant aux formules et aux rites sacramentels. La vérité est que ces textes ont une portée très différente. Ils supposent simplement une règle catéchétique, un usage établi, dans les limites indiquées plus haut, et pas autre chose.

Comme il y a loin de cette conception à celle de l'arcane imaginé par les scolastiques du dix-septième et dix-huitième siècle ! Les formules sacramentaires, qu'ils assuraient n'avoir jamais été mises par écrit, sont venues se révéler elles-mêmes à nous dans des documents découverts depuis cette époque. Pour n'en citer qu'un exemple, l'euchologe de saint Sérapion de Thmuis, trouvé récemment, nous a transmis le texte de l'anaphore de la messe avec le texte même des paroles de la consécration, ainsi que la formule de l'ordination des diacres, des prêtres et des évêques ¹. N'est-ce pas la preuve que la discipline du catéchuménat ne défendait pas d'écrire et de faire connaître toute la liturgie ?

Bref, l'arcane était simplement une méthode pédagogique ; et les textes qui semblent le présenter comme une loi proprement dite s'éclairent d'un nouveau jour, quand on les étudie à ce point de vue. Né avec le catéchuménat au troisième siècle, il disparut aussi avec lui vers la fin du cinquième : nouvelle et dernière preuve de la thèse historique que nous venons de résumer.

Tel est dans ses grandes lignes le système développé par le savant historien qu'est M^{re} Batiffol ². S'il prévaut d'une manière définitive, comme tout porte à le croire, les théologiens seront obligés de modifier sur certains points la preuve traditionnelle qu'ils emploient dans leur enseignement.

1. Voir *Bulletin de littérature ecclésiastique*, Toulouse, 1899, p. 69-81. — J. V. B.

2. Dans son ouvrage *Études d'histoire et de théologie positive*, Paris, 1902, p. 1-41.

CHAPITRE VI

LE PROGRÈS DE LA THÉOLOGIE (1870-1900). — RAPPORTS AVEC LE MOUVEMENT PHILOSOPHIQUE.

Nous avons déjà signalé le contre-coup théologique de deux systèmes philosophiques opposés, qui tiennent une place considérable au dix-neuvième siècle : le traditionalisme catholique et le rationalisme libre-penseur. En condamnant ces deux erreurs, l'Église a su tirer le bien du mal, et elle en a profité pour mieux préciser son enseignement sur des points de la plus haute importance, notamment la foi et la raison. Mais, somme toute, il n'y avait là que des services indirects et négatifs rendus par la philosophie à la science sacrée. Il nous faut maintenant montrer les avantages directs et positifs que cette science a tirés de son contact avec la vraie philosophie. Nous le ferons suffisamment, en indiquant à grands traits comment s'est accomplie la restauration de la philosophie scolastique, et en cherchant si les conditions où elle s'est réalisée lui ont permis d'exercer quelque influence sur le mouvement théologique.

I

Le désarroi philosophique qui régnait dans les écoles catholiques pendant la première moitié du siècle, n'avait pas peu contribué à l'infériorité théologique de cette période. Sous l'influence dissolvante du kantisme allemand et du cartésianisme français, il était difficile aux meilleurs esprits de donner

son libre essor à la dogmatique. On imagina bien de nouveaux systèmes philosophiques, pour mieux défendre ou éclairer la foi. Mais il fallut vite reconnaître leur insuffisance et leur danger. Avec sa théorie aventureuse du sens commun et son absence d'esprit critique, le traditionalisme fut loin d'être un auxiliaire utile pour la théologie. L'ontologisme, il est vrai, lui rendit quelques services, dont nous parlerons plus tard. Mais aussi que d'erreurs et de brillantes chimères dans ce système, qui fascina pourtant de belles intelligences, comme M^{gr} Baudry, M^{gr} Hugonin, Rosmini, Branchereau, etc.! Il était urgent pour les écoles catholiques, de revenir à une philosophie plus sûre, si l'on voulait imprimer à la théologie un mouvement de progrès sérieux et durable.

Le malheur est que la scolastique, qui avait été si longtemps la philosophie traditionnelle de l'Église catholique, n'était pas précisément en honneur dans la première moitié du dix-neuvième siècle. Non seulement les rationalistes affectaient pour elle le plus injuste dédain, mais grand nombre de philosophes et de théologiens catholiques ne savaient pas l'apprécier à sa juste valeur. Traditionalistes, cartésiens et kantistes, si divisés sur tant de points capitaux, s'accordaient à la tenir en suspicion et à lui faire des reproches immérités.

Le principal grief des premiers était la note rationaliste qu'ils croyaient remarquer dans la méthode scolastique. On l'accusait d'avoir favorisé outre mesure les spéculations les plus hardies et d'avoir ainsi acheminé peu à peu les esprits vers le rationalisme pur et simple. Le principal meneur de cette campagne antiscolastique fut Bonnetty, le directeur des *Annales de philosophie chrétienne*. Rome ne tarda pas à s'en émouvoir, et elle invita le savant écrivain à quitter une voie qui lui paraissait dangereuse, en souscrivant à la proposition suivante : « La méthode dont se sont servis saint Thomas, saint Bonaventure et les autres scolastiques après eux ne conduit pas au rationalisme, et ce n'est pas elle qui est cause de ce fait que les écoles contemporaines de philosophie soient tombées dans le rationalisme et le panthéisme. Il n'est donc pas permis de faire un crime à ces docteurs et à ces maîtres de s'être servis de cette méthode, surtout en présence de l'ap-

probation ou au moins du silence de l'Église ¹. » Bonnetty signa cette proposition ², et l'incident fut clos (11 juin 1855).

En prenant cette mesure, la Sacrée Congrégation de l'Index faisait acte de haute sagesse. C'était l'époque où la renaissance théologique se dessinait en France, et où paraissaient quelques vellétés de retour aux doctrines scolastiques. Il importait surtout à ce moment que la méthode de saint Thomas ne fût pas attaquée impunément et contre toute justice. Car enfin on n'a jamais pu établir aucune connexion historique ou logique entre cette méthode et le rationalisme. Les scolastiques, sans doute, ont montré une très grande confiance dans le pouvoir de la raison humaine; mais cette confiance n'a eu que des résultats heureux, entre autres ces magnifiques expositions du dogme qu'on appelle les *Sommes théologiques*. Ce n'est pas la scolastique, mais le cartésianisme, avec son doute méthodique dont il est si facile d'abuser, qui a frayé les voies au rationalisme; et c'est de lui que procèdent directement ces théologiens novateurs et téméraires — Hermès, Günther et Frohschammer — qui voulurent révolutionner la théologie, et que Rome condamna si nettement à plusieurs reprises.

On a beaucoup plaisanté sur les entités scolastiques, multipliées, dit-on, pour le besoin de la cause et sans aucun fondement. Mais quand on examine en détail les objections cartésiennes, et aussi les tentatives de simplification qui ont été parfois hasardées par certains théologiens aventureux, on s'aperçoit qu'il est ordinairement dangereux de toucher aux classifications scolastiques, œuvre d'observateurs attentifs et en même temps de logiciens vigoureux.

L'argumentation de l'école a été également dépréciée, parce que incomprise. On a été jusqu'à la comparer à une arène de gladiateurs intellectuels, ou encore à une sorte de parade plus ou

1. DENZINGER, *Enchiridion*, n. 1508.

2. Quitte à garder ses idées et à écrire plus tard : « C'est de ce commentaire (de Boèce sur Porphyre) que naquit plus tard la scholastique et tout son langage si confus et si peu chrétien... C'est le monde philosophique (?) mis à la place du monde réel. Jésus-Christ nous avait délivrés de cette langue : la voilà qui revient. » Dans Migne, *P. L.*, t. CCXVIII, col. 47-8, note 13, cf. col. 5-6, *Monitum*, 4^e. — J. V. B.

moins logomachique. Mais c'est là une accusation gratuite, qui prouve surtout l'ignorance de ceux qui la formulent. La vérité est que l'argumentation scolastique est un tournoi théologique, où l'on fait assaut, de part et d'autre, de pénétration, de sagacité et de logique dans les questions les plus ardues, et qui constitue un procédé infaillible pour démasquer l'erreur. Dès qu'on met le sophisme à l'épreuve d'une discussion par syllogismes, il s'évanouit et disparaît, comme les ténèbres devant la lumière. « Sans la méthode scolastique, dit très bien le comte de Maistre, les discussions publiques, très utiles cependant, sous plusieurs rapports, devront presque nécessairement dégénérer en conversations bruyantes et souvent même impolies, où les deux interlocuteurs divagueront, sans pouvoir s'entendre¹. »

D'autres catholiques, plus ou moins teintés de kantisme, prétendaient, de leur côté, que la méthode scolastique n'était plus en rapport avec les nécessités du temps et le progrès de la science. Le *Syllabus* condamna expressément cette erreur, en réprochant la proposition suivante : *Methodus, et principia quibus antiqui doctores scholastici theologiam excoluerunt, temporum nostrorum necessitatibus scientiarumque progressui minime congruunt*². Cette condamnation visait, avant tout, certains écrivains allemands, comme le prouve la référence donnée par le *Syllabus*, et invitant le lecteur à se reporter à la lettre pontificale écrite par Pie IX à l'archevêque de Munich, à l'occasion du congrès de 1863. « Nous avons appris, disait le pape, que de fausses opinions ont prévalu en Allemagne contre l'ancienne école et contre la doctrine des célèbres docteurs que l'Église universelle révère, pour leur admirable sagesse et la sainteté de leur vie. Ces fausses opinions sont une atteinte à l'autorité même de l'Église, attendu que celle-ci, non seulement a permis que l'on suivit dans l'étude de la théologie, pendant une longue série de siècles, la méthode de ces docteurs et les principes consacrés par l'accord unanime de toutes les écoles

1. *Examen de la philosophie de Bacon*. Appendice au ch. I, t. I, p. 63, dans l'édition de Paris 1836. — J. V. B.

2. DENZINGER, *Enchiridion*, n. 1560. C'est la proposition 13^e du *Syllabus*.

catholiques, — mais, en outre, a très souvent décerné les plus grands éloges à la science théologique de ces mêmes docteurs et l'a fortement recommandée, comme l'appui le plus sûr de la foi et l'arme la plus redoutable que l'on puisse opposer aux ennemis de l'Église ¹. »

Pie IX, on le voit, était surtout préoccupé des intérêts de la religion et de la science sacrée, quand il prenait ainsi la défense de la scolastique contre ses ennemis. C'est qu'en effet la théologie, sans être absolument liée à un système plutôt qu'à un autre, a eu pourtant, aux périodes les plus brillantes de son histoire, les attaches les plus étroites avec la philosophie scolastique. Et les meilleurs juges s'accordent à reconnaître que l'abandon de cette doctrine depuis le dix-septième siècle a puissamment influé sur la décadence théologique du dix-huitième, et celle de la première moitié du siècle suivant. Au fond, il y a une connexion intime entre la science de la foi et la science de la raison. Suivant que celle-ci sera solide ou superficielle, celle-là est exposée à gagner ou à perdre, à progresser ou à déchoir. Or l'expérience et l'examen comparé des systèmes philosophiques démontrent que la scolastique est encore la doctrine qui satisfait le mieux l'esprit humain par sa justesse et sa profondeur. C'est donc elle qui fournit au théologien le plus de ressources pour synthétiser les données de la foi et celles de la raison, et promouvoir l'explication rationnelle du dogme, pour autant qu'elle est possible. Aussi ont-ils fait œuvre méritoire, les théologiens et les philosophes qui se sont appliqués à remettre la doctrine scolastique en honneur.

Au premier rang, il faut citer : en Italie, le P. Liberatore, l'initiateur du mouvement, et le chanoine Sanseverino, dont les ouvrages eurent un grand et légitime succès ; en Allemagne, le P. Kleutgen, dont nous avons déjà parlé ; en France, M^{rs} Rosset, Bourquard, Grandclaude et Sauvé. Mais leur tentative heurtait de trop vieilles habitudes, pour ne pas leur attirer de nombreux adversaires. Aussi, malgré les encouragements officiels donnés par Pie IX aux travaux du chanoine Sanseverino, malgré la défense que le pape avait prise, en

1. Dans Denzinger, n. 1532. — J. V. B.

diverses circonstances, de la méthode et de la doctrine scolastique, malgré la sympathie très vive qu'il manifestait pour elle à l'occasion. Les néo-scolastiques ne rencontrèrent longtemps, même dans la plupart des universités romaines, qu'indifférence ou hostilité plus ou moins sourde. Sans doute, dans les milieux théologiques, on acceptait et on prônait même volontiers les doctrines philosophiques de saint Thomas d'Aquin; mais il arrivait parfois de les interpréter de telle façon, qu'il était difficile de les reconnaître comme l'œuvre originale du docteur angélique. Aussi le mouvement thomiste, quoique nettement dessiné, paraissait-il encore incertain et timide. Il avait besoin d'une impulsion puissante, pour grandir et prospérer.

Il la reçut de Léon XIII. Somme toute, Pie IX n'avait eu qu'une attitude conservatrice et défensive, vis-à-vis de la scolastique. Il l'avait noblement vengée des calomnies de ses adversaires, et il avait rappelé, avec une sympathie visible, les services importants qu'elle rendit à la théologie. C'était déjà beaucoup; et on ne pouvait guère lui demander davantage, à une époque où tant de préjugés remplissaient les meilleurs esprits. Il appartenait au fervent thomiste qu'était déjà Léon XIII avant son élévation au souverain pontificat, de promouvoir la pleine et entière restauration de la philosophie de saint Thomas.

On sait comment ce grand œuvre fut inauguré par l'encyclique *Æterni Patris* (août 1879). L'apparition du document pontifical fut un événement dans le monde théologique. C'était, d'une façon générale, la proclamation officielle des services importants que la philosophie scolastique est appelée à rendre à la science sacrée. Le pape les ramène à trois principaux : elle établit les préambules rationnels de la foi, — elle donne à la théologie un caractère scientifique, dans ses exposés et ses démonstrations, — elle sert à résoudre les difficultés doctrinales. Léon XIII montre ensuite comment les scolastiques, et spécialement saint Thomas, ont réalisé, mieux que personne, l'idéal de la philosophie au point de vue théologique. « Les qualités éminentes qui rendent la théologie scolastique si redoutable aux ennemis de la vérité,... à savoir cette cohésion étroite et parfaite des effets et des causes, cet ordre et cette

symétrie, semblables à ceux d'une armée rangée en bataille, ces définitions et distinctions lumineuses, cette solidité d'argumentation et cette subtilité de controverse, toutes choses par lesquelles la lumière est séparée des ténèbres, le vrai distingué du faux, et les mensonges de l'hérésie, dépouillés du prestige et des fictions qui les enveloppent, sont découverts et mis à nu : toutes ces brillantes qualités, disons-nous, sont dues uniquement au bon usage de la philosophie, que les docteurs scolastiques avaient pris généralement la sage coutume d'adopter même dans les controverses théologiques. — En outre, comme le caractère propre et distinctif des théologiens scolastiques est d'unir entre elles, par le nœud le plus étroit, la science divine et la science humaine, la théologie, dans laquelle ils excellèrent, n'aurait certainement pu acquérir autant d'honneur et d'estime dans l'opinion des hommes, si ses docteurs n'eussent employé qu'une philosophie incomplète et tronquée ou superficielle. »

Parmi tous les docteurs scolastiques, brille d'un éclat sans pareil leur prince et maître à tous, saint Thomas d'Aquin. Le pape en fait le plus magnifique éloge ; il rappelle longuement l'autorité exceptionnelle qu'on lui a toujours accordée dans l'Eglise ; il signale les motifs particuliers et pressants qui obligent les écoles catholiques à s'inspirer de ses doctrines ; enfin il exhorte vivement tous les évêques « à remettre en vigueur et à propager le plus possible la précieuse doctrine de saint Thomas, et ce, pour la défense et l'ornement de la foi catholique, pour le bien de la société, pour l'avancement de toutes les sciences ». Léon XIII, à ce sujet, fait une recommandation importante : « S'il se rencontre dans les docteurs scolastiques quelque question trop subtile, quelque affirmation inconsidérée, ou quelque chose qui ne s'accorde pas avec les doctrines éprouvées des âges postérieurs, qui soit dénuée, en un mot de toute probabilité, nous n'entendons nullement le proposer à l'imitation de notre siècle... Veillez aussi à ce que la sagesse de Thomas soit puisée à ses propres sources, ou du moins à ces ruisseaux qui, sortis de la source même, coulent encore purs et limpides, au témoignage assuré et unanime des docteurs ; mais écarterez avec soin l'esprit des adolescents

de ceux qu'on prétend dérivés de la source, et qui, en réalité, se sont gonflés d'eaux étrangères et insalubres. »

Non content d'exposer les principes qui doivent diriger le mouvement philosophique, Léon XIII eut soin d'assurer l'exécution pratique de ses volontés en choisissant lui-même des professeurs franchement thomistes pour les cours des universités romaines. Le P. Cornoldi entra au Collège romain, et le P. Zigliara à la Minerve; M^{sr} Lorenzelli et M^{sr} Satolli furent nommés à la Propagande, M^{sr} Talamo à l'Apollinaire. Par contre-coup, des théologiens d'une haute valeur, comme le P. Palmieri, durent céder la place à des thomistes plus fervents, tels que le P. Mazzella, tels surtout que le P. Billot. En même temps, le pape ordonnait de publier une nouvelle édition des œuvres complètes de saint Thomas, et en confiait le soin à des cardinaux de son choix. Désireux de mettre de plus en plus le docteur angélique en lumière et en honneur dans l'Église universelle, il le déclara patron des « universités, des académies, des lycées et des écoles catholiques »; et, quelque temps après, sur son ordre, de nouvelles leçons furent insérées au bréviaire romain, et des additions faites au martyrologe pour la fête du saint. Léon XIII recommanda en outre la fondation de cercles ou académies philosophiques; il institua lui-même l'*Academia Romana di san Tommaso*, pour hâter de plus en plus la restauration de la philosophie traditionnelle de l'Église.

Le mouvement thomiste s'étendit rapidement à toutes les parties du monde catholique. Dans les séminaires français, on s'empessa d'adopter des manuels théologiques et philosophiques rédigés *ad mentem divi Thomæ*. Les universités catholiques, qui venaient de naître, établirent des chaires de philosophie et de théologie scolastique; et les *Revue*s qui leur servaient d'organes officiels ou officieux publièrent çà et là des dissertations thomistes remarquables.

En Belgique, l'*Institut supérieur de philosophie* de Louvain, si bien dirigé par l'éminent M^{sr} Mercier; en Allemagne, la *Goerresgesellschaft*; en Suisse, l'université catholique de Fribourg; en Autriche, la *Leogesellschaft*; en Espagne, en Hollande, en Amérique, partout en un mot, les savants catho-

liques ont suivi avec empressement le mot d'ordre de Léon XIII.

Le retour des écoles catholiques à la philosophie de saint Thomas est de bon augure pour l'avenir de la théologie. Malheureusement, les directions pontificales n'ont pas toujours été comprises ni appliquées avec la fidélité, l'exactitude et l'intelligence nécessaires. On a discuté à nouveau la valeur de la scolastique; et certains catholiques, du moins en France, n'ont pas craint de lui reprocher, entre autres griefs, ce qu'ils appelaient son *intellectualisme*, en la déclarant insuffisante pour résoudre le problème capital de l'apologétique chrétienne. De là à s'aventurer sur le terrain du criticisme kantien, il n'y avait qu'un pas. Il fut vite franchi; et Léon XIII se vit obligé, vingt ans après son encyclique *Æterni Patris*, de jeter un cri d'alarme dans sa *Lettre au clergé de France*, le 8 septembre 1899. « Nous réprouvons de nouveau, disait-il, ces doctrines qui n'ont de la vraie philosophie que le nom, et qui, ébranlant la base même du savoir humain, conduisent logiquement au septicisme universel et à l'irréligion. Ce nous est une profonde douleur d'apprendre que, depuis quelques années, des catholiques ont cru pouvoir se mettre à la remorque d'une philosophie qui, sous le spécieux prétexte d'affranchir la raison humaine de toute idée préconçue et de toute illusion, lui dénie le droit de rien affirmer au delà de ses propres opérations, sacrifiant ainsi à un subjectivisme radical les certitudes que la métaphysique traditionnelle, consacrée par l'autorité des plus vigoureux esprits, donnait comme nécessaires et inébranlables fondements à la démonstration de l'existence de Dieu, de la spiritualité et de l'immortalité de l'âme, et de la réalité objective du monde extérieur. Il est profondément regrettable que ce scepticisme doctrinal, d'importation étrangère et d'origine protestante, ait pu être accueilli avec tant de faveur dans un pays justement célèbre par son amour pour la clarté des idées et pour celle du langage. »

Ce cri d'alarme poussé par Léon XIII s'adresse directement aux philosophes catholiques. Il ne semble pas que les théologiens aient eu besoin jusqu'ici d'être mis en garde contre les dangers du criticisme. S'il y a eu depuis quelque temps,

comme on l'a affirmé, des infiltrations protestantes et kantienne dans la science catholique, rien ne prouve, en tout cas, que le fait se soit produit dans la dogmatique proprement dite. Nous n'oserions affirmer qu'il en soit de même pour l'apologétique.

Somme toute, à ne considérer que les apparences extérieures, la restauration néo-thomiste que nous venons d'esquisser à grands traits, et dont Léon XIII s'est fait le promoteur infatigable, a eu un plein succès dans le monde théologique. Universités, séminaires, académies, conférences, scolasticats des ordres religieux, en un mot tous les centres d'étude qui se sont multipliés un peu partout sous la puissante initiative du pontife romain, se sont mis avec ardeur à l'école de saint Thomas.

Il importe maintenant de rechercher dans quelle mesure le succès interne, c'est-à-dire le progrès scientifique de la théologie, a correspondu à ce succès extérieur et à cet empressément universel que nous venons de constater.

II

Quels ont été les résultats obtenus jusqu'ici, au point de vue théologique, par la restauration de la philosophie scolastique?

Il y a, ce semble, deux points distincts à envisager, suivant que l'on considère l'exposition scientifique du dogme proprement dit, ou le rôle apologétique de la philosophie dans la démonstration des préambules rationnels de la foi. Examinons tour à tour ces deux aspects de la question ¹.

Et d'abord le néo-thomisme a-t-il contribué au progrès de la science théologique proprement dite?

Pour répondre à cette question, il nous suffira, croyons-nous, d'apprécier brièvement telle ou telle production théologique qui s'est inspirée directement de la pensée thomiste, sous le

1. L'auteur n'a pas touché à la seconde partie de ce programme au moins dans ce chapitre. Mais, aux chapitres VII et IX, il parle de la question apologétique, quitte encore à ne traiter qu'une partie du sujet. — J. V. B.

pontificat de Léon XIII. On nous pardonnera de sacrifier quelque peu l'ordre chronologique, pour mieux suivre le mouvement des idées.

En Italie, le représentant le plus en vue du thomisme pur est peut-être le jésuite français Louis Billot, professeur de théologie dogmatique à l'université grégorienne. Appelé et maintenu, dit-on, à ce poste d'honneur par Léon XIII en personne, le docte professeur s'est fait une juste réputation dans le monde théologique, depuis quinze ou vingt ans. C'est, avant tout, un exégète en saint Thomas, mais un exégète d'une singulière perspicacité et d'une rare pénétration. Il suit pas à pas le docteur angélique avec une fidélité, j'allais dire un scrupule, qui ne se dément jamais ¹. Grâce à cette méthode, il nous a donné des traités théologiques d'une force et d'une concision hors ligne, qui supposent un effort vraiment original dans le sens de la pensée scolastique. C'est à lui qu'on doit la restauration, ou, comme disent les Anglais, la *redécouverte* d'anciennes théories oubliées ou dédaignées, et qui sont peut-être encore la meilleure solution de tel ou tel problème. Qu'on lise, entre autres, son magnifique traité *De Eucharistia*, où il expose avec tant de lucidité et de vigueur la doctrine de saint Thomas et des anciens sur le mystère de la transsubstantiation, qui est la clé de la théologie eucharistique. Ni sur ce point, ni sur une foule d'autres, il ne craint d'abandonner les systèmes de Suarez, de Lugo, de Franzelin, etc., qui comptent pourtant parmi les plus illustres de la Compagnie de Jésus. Il fait preuve d'indépendance partout où ses devanciers lui semblent avoir déserté ou mal saisi la pensée authentique de saint Thomas. Ainsi, par exemple, dans les questions si complexes de la science et de la prédestination divine. Il ne suit ni Molina, ni Cajetan ou Billuart. Au lieu d'admettre, avec la plupart des molinistes modernes, que Dieu connaît les futuribles en eux-

1. Je dois noter, en simple témoin, que beaucoup de théologiens, et non des moins fervents thomistes, beaucoup de Dominicains notamment, tout en reconnaissant au P. Billot une singulière vigueur d'esprit, refusent de voir en lui, sur un grand nombre de points, le fidèle interprète dont parle l'auteur. M. Bellamy va en faire lui-même la remarque. — J. V. B.

mêmes, sans aucun intermédiaire ; ou, avec Bellarmin, qu'il les saisit dans leurs causes secondes, dans la supercompréhension de la volonté libre de l'homme, le docte professeur place, comme les thomistes, le terme de cette divine connaissance en Dieu lui-même, non sans doute, comme eux, en Dieu cause efficiente et prédéterminante, ce qui semblerait inconciliable avec la liberté humaine, mais en Dieu cause exemplaire, c'est-à-dire dans les idées divines elles-mêmes ¹.

Même attitude de l'éminent jésuite, quand il s'agit du mystère de la prédestination. D'une part, il repousse l'opinion de Bannez, Cajetan, etc., celle aussi de Suarez, qui explique le mystère par le choix souverainement libre de Dieu, lequel décide, avant toute prévision de mérites ou de démérites, d'accorder aux élus les grâces efficaces qui les conduiront certainement à la gloire, et se contente de donner aux autres des grâces suffisantes, mais qui n'aboutiront pas, en réalité, au salut éternel. D'autre part, il rejette la théorie de Vasquez, suivie par la plupart des molinistes, qui fait dépendre de la prévision des mérites ou des démérites individuels la prédestination à la gloire et la réprobation des damnés. Entre ces deux positions extrêmes, se place, dit-il, un système intermédiaire, qui est, d'après lui, celui de Molina. A la base de cette théorie, il faut mettre un acte de prescience infinie, s'étendant à l'universalité absolue des futuribles, avant le choix des élus. Maintenant, que, parmi les innombrables économies dont la réalisation était individuellement possible, et qui étaient présentes à l'intelligence divine de toute éternité, Dieu ait fixé son choix sur celle où il prévoyait que telles personnes seraient sauvées plutôt que telles autres, et qu'il ait décidé de réaliser ce plan providentiel de préférence à une infinité d'autres où ces mêmes personnes n'eussent pas été sauvées, on ne peut assigner à ce libre choix aucune autre raison que celle de l'amour et de la prédilection absolument gratuite que Dieu a manifestés vis-à-vis de ses élus. D'où le P. Billot conclut, contre Vasquez, qu'il y a une prédestination

1. Le P. Billot, en prenant cette position, croit d'ailleurs être avec Molina. Cf. *De Deo uno et trino*, 3^e édit., Rome, 1897, p. 174-175. — J. V. B.

gratuite à la gloire, sans qu'on ait le droit d'y opposer, avec Suarez, en guise de terme correspondant, une réprobation négative antécédente. Et il s'efforce de trouver cette doctrine dans son maître habituel, saint Thomas ¹.

Que l'éminent professeur soit toujours fondé en raison, quand il s'autorise ainsi du docteur angélique, nous ne voudrions pas l'affirmer. D'aucuns le contestent; et ils citent, à l'appui de leur dire, les modifications apportées par le P. Billot, sous le couvert de saint Thomas, à la théologie sacramentaire.

✓ Avant lui, il n'y avait que deux systèmes généraux pour expliquer la manière dont les sacrements produisent la grâce : le système de la causalité *physique*, et celui de la causalité *morale*. Le savant théologien avait lui-même, tout d'abord, adopté la théorie de la causalité physique. Mais trouvant qu'elle soulève de graves difficultés, et ne pouvant admettre cependant la causalité morale, il formula une troisième explication, celle d'une certaine causalité efficiente dispositive qu'on pourrait appeler *intentionnelle*. Elle découlait, d'après lui, de l'ancienne théorie oubliée ou incomprise, du *res et sacramentum*, qu'on trouve chez Alexandre de Halès et chez saint Thomas. Mais nous devons ajouter que beaucoup de théologiens n'admettent pas cette interprétation. Chacun veut s'autoriser du patronage du docteur angélique, pour défendre qui la causalité physique, qui la causalité morale.

✓ Il est un autre point où le thomisme du P. Billot paraît fort contestable à plusieurs. C'est à propos de la grâce sacramentelle. L'ancienne école adjoignait à la grâce sanctifiante, comme effets sacramentels, un *ornatus* pour la préparer, et un *habitus* pour la compléter. Sous l'empire de diverses influences, comme le nominalisme et le protestantisme, les théologiens du xvi^e et du xvii^e siècle avaient sacrifié ces deux éléments scolastiques. Ils ne conservaient plus que la grâce et les dons, avec le droit aux secours actuels nécessaires pour la développer ou la défendre, et, bien entendu, l'impression du caractère par trois sacrements. Le P. Billot a cru devoir reprendre l'*ornatus* et l'*habitus*, et il leur assigne une place

1. *De Deo uno et trino*, thesis 31 sq. — J. V. B.

importante dans l'économie de la grâce sacramentelle¹. Ce qu'on lui reproche, c'est d'avoir transformé le premier élément, que les anciens regardaient comme quelque chose de physique, en une sorte de disposition morale. Et, quant au second élément, l'*habitus*, il ne paraît pas démontré, dit-on, que saint Thomas lui ait donné droit de cité définitif dans son enseignement; car on n'en trouve pas la moindre trace dans la *Somme théologique*.

S'il faut en croire le savant professeur du collège romain, qui s'appuie sur divers passages du docteur angélique, la grâce sacramentelle serait un *habitus* ou principe médicinal, ayant pour effet de diminuer le désordre de la concupiscence dans l'une ou l'autre de ses branches, selon la nature et la fin du sacrement. Elle remplirait ainsi une fonction analogue à celle qu'avait le don d'intégrité chez nos premiers parents. De même en effet que la grâce originelle comprenait, outre la grâce sanctifiante proprement dite, outre les vertus et les dons du Saint-Esprit, une disposition habituelle qui maintenait la raison inférieure sous l'empire de la raison supérieure et l'appétit sensitif sous le domaine de l'appétit raisonnable : ainsi la grâce donnée par les sacrements comprendrait, non seulement la grâce sanctifiante, avec les vertus et les dons, mais encore une grâce médicinale, directement destinée à neutraliser les effets de la concupiscence. Avant la chute, cette grâce n'était pas médicinale, parce qu'elle ne supposait pas la maladie, mais la prévenait. Depuis la chute, la maladie existe, et sous différentes formes. C'est précisément contre elle, nous dit saint Thomas, que les sacrements sont institués.

Cette théorie ne paraît pas satisfaisante à tous les théologiens. « Je trouve, dit l'un d'eux, que c'est surcharger l'organisme surnaturel, que d'y introduire cet *habitus* médicinal. La grâce avec les vertus théologiques et morales suffisent à la fin du sacrement. Nous n'avons jamais le droit de mettre une habitude, si nous ne pouvons lui assigner un effet spécifique distinct. Or, on voit bien l'objet propre du don d'inté-

1. Voir son traité *De Ecclesiæ sacramentis*, t. I, *passim*, Rome, 1894. — J. V. B.

grité dans le paradis terrestre...; on ne voit pas celui de cette habitude : car la grâce et les vertus sont les remèdes des plaies morales qu'il s'agit de guérir, et quelque fonction, quelque acte qu'on veuille assigner à cette habitude, on les trouve déjà pris par l'une ou l'autre des vertus surnaturelles. Disons donc, pour être plus complets que les modernes, moins chargés que certains anciens, — La Pallu, par exemple, — que la grâce et les vertus se rattachant au premier effet surnaturel en reçoivent une tendance, une direction vers la fin du sacrement, et que cette direction et cette tendance déterminent et la nature et l'abondance des secours actuels qui seront donnés par Dieu pour garder contre les attaques de l'ennemi et développer encore la justification sacramentelle¹. »

Ces observations ne sont pas pour diminuer le mérite — incontestablement supérieur — du R. P. Billot. Si nous avons cru nécessaire de nous y attarder, c'est pour donner une idée de la manière du distingué professeur, et indiquer, par contre-coup, les résultats, déjà considérables, de la restauration néo-thomiste, où la doctrine philosophique du docteur angélique joue un rôle capital.

D'autres théologiens ont coopéré, avec un grand talent et un réel succès, à cette restauration de la philosophie et de la théologie scolastique. En France, nous pouvons être fiers du *Cours de théologie catholique*, entrepris par le chanoine Didiot, professeur à l'université catholique de Lille. Jusqu'ici, il est vrai, les principaux traités dogmatiques de l'ouvrage n'ont pas encore paru; tout jugement à cet égard serait donc prématuré. Cependant, le plan que suit l'auteur et les parties qu'il a déjà réalisées nous permettent de conjecturer une œuvre puissante, de haute et large facture. Il y a peut-être çà et là des vues contestables;² mais l'ensemble dénote un talent original, d'une richesse et d'une vigueur peu communes.

Le chanoine Didiot s'est efforcé, nous dit-il, d'unir d'une

1. Auriault, *Bulletin de l'Institut catholique de Paris*, juillet 1895, p. 491.

2. Quelques doctrines sur l'Écriture sainte, par exemple, et surtout une interprétation malheureuse du procédé apologétique suivi par le Concile du Vatican. Voir VACANT, *Études théologiques*, etc. Table analytique au mot *Didiot*. — J. V. B.

façon apparente et sensible, la théologie à la philosophie, les théories surnaturelles aux doctrines naturelles. Cette légitime préoccupation perce jusque dans le titre, un peu surprenant de prime abord, de ses différents traités ¹, ainsi que dans l'énoncé de toutes ses principales divisions. Il a voulu par là rendre à la philosophie un solennel hommage, et ménager en même temps à la théologie un accès plus facile auprès des hommes de notre temps. Il espère que son travail pourra servir à expliquer la tradition philosophique et théologique du moyen âge, à montrer ce qu'il en faut absolument retenir, et à justifier la haute sagesse du Saint-Siège dans les mesures qu'il a décrétées pour la restauration des doctrines scolastiques. On ne trouvera pas dans son cours, nous dit-il, une apologetique de détails, ou plutôt de minuties, ni une dogmatique sans élan, non plus qu'une métaphysique de frontière, sans pénétration ni grandes allures surnaturelles. Tout cela, aux yeux du docte professeur, ne peut avoir aucun résultat sérieux. Et il bénit Dieu d'avoir donné à son Église un pontife comme Léon XIII, qui est le restaurateur et le continuateur de la philosophie et de la théologie de l'École. Obéir à ses ordres, suivre ses indications, faire l'œuvre de ses préférences, c'est, dit-il, le programme du *Cours de Théologie catholique* ².

L'avenir nous apprendra comment le savant professeur aura en même temps fait œuvre scientifique et secondé les vues de Léon XIII. L'avenir nous dira surtout dans quelle mesure le mouvement néo-thomiste réalisera toutes les espérances qu'on a fondées sur lui, au point de vue théologique. Il est incontestable, en tout cas, — les meilleurs esprits le reconnaissent, — que ce mouvement de retour à la pensée thomiste ne servira, d'une façon efficace, les intérêts scientifiques de la théologie qu'à une condition : c'est qu'il ne soit pas exclusif ni étroit. mais largement ouvert aux légitimes influences du dehors.

1. *Logique surnaturelle subjective, Logique surnaturelle objective*, etc. — J. V. B.

2. DIDOT, *Logique surnaturelle subjective*, Lille, 1891, Préface, *passim*. — L'abbé Didot est mort, lui aussi, sans avoir achevé son œuvre, le 20 décembre 1903. — J. V. B.

En indiquant saint Thomas comme le maître incomparable qu'il faut suivre, Léon XIII n'a pas voulu couler toutes les intelligences dans un moule autoritaire, mais habituer les théologiens et les philosophes à devenir des penseurs et des logiciens vigoureux, comme le docteur angélique. Saint Thomas n'est pas le seul astre qui brille au firmament théologique. A côté de lui, il y en a d'autres, qui projettent aussi des clartés superbes, et qui peuvent illuminer, d'une façon magnifique, telle ou telle partie de l'horizon surnaturel. Pourquoi ne pas utiliser ces sources de lumière? Saint Anselme, Alexandre de Hales, saint Bonaventure, Duns Scot, etc., ont fait preuve d'une sagacité merveilleuse, et il serait injuste de les dédaigner. Aussi, depuis quelques années, le scotisme est-il l'objet d'une attention spéciale, dans certains milieux théologiques¹. Il a bénéficié au surplus de la nouvelle apologetique des *immanentistes*, qui accorde une importance extraordinaire à la volonté et aux affections morales dans l'examen et l'acceptation du christianisme. Si ce mouvement se maintient dans de justes et sages limites, loin de contredire les directions pontificales, il ne pourra que hâter le triomphe de la théologie scientifique.

Nombre de théologiens néo-thomistes comprennent heureusement la nécessité de la largeur et de la souplesse d'esprit pour adapter leurs thèses aux besoins de la pensée contemporaine. Un des plus autorisés à l'heure actuelle, dom Laurent Janssens, recteur du collège Saint-Anselme à Rome, proclamait récemment, dans un beau langage, l'indispensable nécessité d'unir la théologie positive à la théologie scolastique. « Philologie, ethnographie, histoire, cosmologie, patristique, archéologie, genèse des formules, critique des sources, tout cela s'est enrichi, précisé, affiné depuis le moyen âge. Mettre cet outillage nouveau, d'une utilité merveilleuse, au service des grands principes philosophiques et religieux; ou bien pénétrer cette matière, si admirablement préparée, de la forme

1. A. VANT, *Études comparées sur la Philosophie de saint Thomas et sur celle de Duns Scot*, Paris, 1891; P. DEQUAT DE BASIA, *Grandes thèses scolastiques*, 1900 et 1903; tout dernièrement SEEBERG, *Die Theologie des Duns Scotus*, Leipzig, 1903. — J. V. B.

vitale des principes immortels, telle est aujourd'hui la mission du théologien thomiste. Toute autre interprétation de la pensée pontificale ne ferait, je le crains, que préparer une âpre réaction antithomiste, pire que la situation à laquelle Léon XIII a voulu porter remède. Au contraire, largement comprise, la restauration scolastique sera le point de départ d'un progrès immense, dont tout l'honneur reviendra au Catholicisme¹. »

On ne saurait mieux dire. Il y a là tout un programme, que le savant bénédictin a déjà réalisé lui-même en partie, et qui sera sans doute suivi de plus en plus par les travailleurs de l'avenir.

1. *Revue bénédictine*, Maredsous, 1900, t. 17, p. 183. Cf. *Catholicisme et progrès*, *ibid.*, oct. 1897, t. 14, p. 463. — J. V. B.

CHAPITRE VII

LE MOUVEMENT THÉOLOGIQUE AU DERNIER TIERS DU SIÈCLE (1870-1900)

En signalant le contre-coup théologique du mouvement biblique, historique et philosophique qui s'est accompli dans la science sacrée au dix-neuvième siècle, nous avons tracé par le fait même, au moins d'une façon indirecte, le tableau analytique du mouvement théologique proprement dit. On peut, toutefois, compléter cette esquisse par une vue synthétique et directe des principales manifestations de la vie théologique jusqu'à la fin du siècle. Au reste, nous ne ferons qu'indiquer les grands noms et les grandes lignes du sujet, le cadre de ce travail ne nous permettant pas d'entrer dans les détails.

I

Un des faits les plus saillants de cette période est, sans contredit, le développement exceptionnel que prend l'apologétique doctrinale, en face de l'antichristianisme déclaré qui remplit la dernière partie du siècle. Le dogme catholique a été combattu avec un acharnement inouï et sur tous les terrains, histoire, philosophie, sciences physiques et naturelles, et surtout critique biblique. Nombreux, d'ailleurs, sont les apologistes qui assumèrent la noble tâche de repousser ces attaques. Historiens, philosophes, exégètes, savants de toute nature, rivalisèrent de zèle et de talent pour être à la hauteur de leur mission. Ce n'est pas le lieu de tracer le tableau du magnifique

mouvement qui s'est produit un peu partout, spécialement en Allemagne, en Angleterre et en France, sur le terrain de l'histoire, de la philosophie, de l'exégèse et de la science. Au point de vue doctrinal proprement dit, — le seul qui nous intéresse directement dans ce travail, — les théologiens ont compris également la nécessité de mettre la question apologétique au premier rang de leurs préoccupations. De là, dans les milieux théologiques, une activité intense, qui s'est manifestée sous une triple forme : par des essais réitérés de perfectionnement, plus ou moins heureux et opportuns, de la méthode apologétique; par une multitude considérable de travaux concernant la théologie fondamentale; enfin par l'institution de congrès ou de concours destinés à promouvoir le progrès scientifique en pareille matière.

Les différentes transformations qu'on a voulu faire subir à la méthode apologétique traditionnelle, sont assurément un des chapitres les plus instructifs et les plus importants du mouvement théologique, depuis un quart de siècle. Elles feront l'objet d'une étude à part, dans la seconde partie de ce travail.

Il est incontestable, à un autre point de vue, que la méthode traditionnelle a reçu des perfectionnements de détail, au cours du dix-neuvième siècle. La détermination plus précise de la notion du miracle et de sa *discernibilité*; l'examen plus attentif des prophéties messianiques et de leur valeur démonstrative; l'historicité des livres du Nouveau Testament mieux établie contre les objections modernes; la preuve de la divinité du christianisme par la mise en relief de sa transcendance relativement aux autres religions, autant de faits généraux qui montrent bien le chemin parcouru, dans l'espace d'un siècle, en matière d'apologétique. Pour juger, sous ce rapport, du progrès théologique accompli depuis cent ans, il suffit de comparer les manuels français de Bailly, de Bouvier et de Bonal, qui étaient en usage dans la plupart de nos séminaires pendant la première moitié du siècle, avec les livres de Hurter, de Tanquerey, etc., qui sont maintenant classiques. Plus frappante encore est la distance qui sépare le début et la fin du dix-neuvième siècle, si l'on met en parallèle les écrivains qui ont composé soit des monographies

développées, soit des traités plus étendus d'apologétique doctrinale : d'une part, Frayssinous, le P. Rozaven, Genoude et Chassay en France; Hagel, Dobmayr, Liebermann, Berlage, Brenner, etc., en Allemagne; et, d'autre part, les théologiens contemporains qui ont bien mérité de l'apologétique : en France, le P. Monsabré, MM. Didiot, Vacant, etc.; en Belgique, le P. Portmans, le P. Castelein et le P. Lahousse; en Hollande, le P. de Groot; en Allemagne, Hettinger, Heinrich, Gutberlet, Schanz, Wilmers, Pesch, Ottiger, etc. Quelques détails sur les principaux apologistes français ne seront pas hors de propos.

La France peut être fière du groupe d'apologistes qu'elle a produits dans la dernière partie du siècle. Elle gardera longtemps le souvenir du dominicain Monsabré, non seulement du conférencier de Notre-Dame, qui a su, pendant une vingtaine d'années, tenir sous le charme de sa parole substantielle le plus bel auditoire du monde, mais aussi de l'auteur plus modeste et moins connu des conférences conventuelles, où se trouve exposée, avec une précision remarquable et des développements pleins d'actualité, toute une série de thèses qui forment un vrai traité *De vera religione*, et une très belle Introduction au dogme catholique¹.

M^{sr} d'Ilulst, recteur de l'Institut catholique de Paris, succéda au P. Monsabré dans la chaire de Notre-Dame (1891). Il n'a jamais écrit d'ouvrages didactiques sur la théologie, soit fondamentale, soit spéciale. Mais on peut dire néanmoins qu'une grande partie de ses travaux et de ses préoccupations a eu pour but de promouvoir le développement de l'apologétique doctrinale. Abstraction faite de ses *Conférences de Notre-Dame*, où il a si bien continué pour la morale l'œuvre que le P. Monsabré avait accomplie pour le dogme; abstraction faite également de ses travaux philosophiques et de ses œuvres oratoires, où l'on sent passer, à diverses reprises, un souffle apologétique intense, que de services éminents le distingué prélat n'a-t-il pas rendus à la science sacrée! C'est lui qui a fondé

1. *Introduction au dogme catholique*, Conférences de Saint-Thomas d'Aquin, Paris, 1867. — J. V. B.

à l'Institut catholique cette chaire d'apologétique que devait illustrer le savant abbé de Broglie; c'est lui qui a donné à la Faculté de théologie du même Institut cette puissante et définitive organisation qui en a fait un foyer scientifique de premier ordre; c'est lui qui a été, sinon le promoteur initial ¹, du moins le véritable fondateur et l'âme de ces *Congrès scientifiques internationaux* dont nous dirons un mot tout à l'heure, et qui sont une des gloires intellectuelles du catholicisme au dix-neuvième siècle; enfin, c'est encore à M^{sr} d'Hulst qu'on doit, en grande partie, l'institution de ces *Concours théologiques*, connus sous le nom de *Prix Hugues*, qui ont déjà suscité des ouvrages de valeur, ayant surtout pour objet des questions semi-théologiques et semi-philosophiques. Toutes ces fondations et ces travaux assurent à l'éminent recteur une place de choix dans le mouvement apologétique du siècle.

A côté de M^{sr} d'Hulst, il est juste de placer son fidèle collaborateur et ami, l'abbé de Broglie. Toute la vie intellectuelle du savant apologiste fut dominée par une pensée constante, justifier et défendre la foi catholique ². Philosophe, mathématicien, historien, exégète et théologien, il pouvait aborder sans crainte toutes les provinces du savoir humain, et les mettre en regard des exigences de la révélation. Il était donc admirablement préparé à son rôle d'apologiste. Nous dirons plus tard, dans la seconde partie de cette étude, quelle méthode originale il sut créer, pour s'adapter avec plus d'efficacité à la mentalité contemporaine. Dans l'espace de dix-sept ans de labeur, et à travers les occupations d'un ministère actif, « onze volumes publiés, un grand nombre d'articles et de mémoires livrés à l'impression, un nombre bien plus grand

1. Il semble en effet que la première idée en soit due à un autre apologiste distingué, à M. Duilhé de Saint-Projet. — J. V. B.

2. Son biographe, le P. Largent, cite à ce propos le fait suivant, qui montre bien les préoccupations habituelles de l'abbé de Broglie... [L'auteur n'a pas achevé la note ni dit le fait qu'il voulait raconter. Il s'agit, je pense, de celui-ci : Un jour que l'abbé de Broglie visitait au Louvre, avec un ami, les antiquités égyptiennes et assyriennes, il s'arrête tout à coup et comme se parlant à lui-même : « A tous ces monuments la grande question que l'on pose est toujours la même : *Que dites-vous de Jésus que l'on appelle Christ ?* » — J. V. B.]

de manuscrits en portefeuille, voilà l'œuvre littéraire de l'abbé de Broglie. Si tout cela était réuni, l'ensemble formerait au moins vingt volumes sur les sujets les plus divers, reliés entre eux par l'unité d'une pensée directrice, la défense de la foi¹ ».

Nul mieux que le docte professeur n'a montré comment l'apologétique est une science à la fois immuable et progressive²; combien le christianisme est incomparablement supérieur à toutes les religions positives³; ce qu'il faut penser des attaques dirigées par les rationalistes contre les prophéties messianiques⁴; quelles ont été les relations historiques de la foi et de la raison; enfin les conditions modernes de l'accord qui doit régner entre ces deux puissances⁵. L'abbé de Broglie a toujours eu, on peut le dire, les armes scientifiques à la main, quand il s'est agi de défendre la foi catholique, et de montrer sa souveraine transcendance. Il l'a fait avec d'autant plus de bonheur qu'il connaissait à fond les systèmes hétérodoxes, rationalistes ou protestants⁶. Son outillage scientifique était complet, et son orthodoxie impeccable. Une fin tragique vint briser trop tôt cette belle carrière apologétique.

Un autre lutteur de cette époque fut l'abbé J. B. Jaugey. Il fonda diverses Revues, — *La Controverse*, *La Science catholique*, *Le Prêtre*, — où la préoccupation apologétique est visible, et presque toujours au premier plan. C'est dans ce

1. M^{re} D'HULST, dans le *Correspondant*, 25 mai 1895.

2. *Les progrès de l'apologétique*, 1886. Recueilli dans le volume *Religion et critique*, 1896, publié par l'abbé PIAT. — J. V. B.

3. *La transcendance du Christianisme*, 1881. — Même recueil. — J. V. B.

4. Il y a « mosaïques » dans le texte. C'est, je pense, un *lapsus* soit de l'auteur, soit du copiste. Il s'agit, sans doute, de l'étude sur *Les Prophètes et les Prophéties d'après les travaux de Kuenen*, dans la *Revue des religions*, 1895. Voir le recueil *Questions bibliques*, publié par l'abbé PIAT 1897. Le P. LARGENT vient de donner à la collection *Science et Religion*, sous le titre *Les prophéties messianiques*, 2 volumes, 1904, les *Conférences données dans l'Église des Carmes*, 1894-5, par l'abbé DE BROGLIE, recueillies alors par la sténographie, mais non publiées jusqu'à présent. — J. V. B.

5. *Les Relations et les Conditions modernes de l'accord entre la raison et la foi* ont été publiées par le P. LARGENT dans la collection *Science et Religion*, en 4 volumes. — J. V. B.

6. Voir surtout sa belle étude sur l'*Individualisme dogmatique*, où il apprécie à sa juste valeur un essai de solution des difficultés du protestantisme contemporain.

même but qu'il publia, avec la collaboration de nombreux savants catholiques, son *Dictionnaire d'apologétique*, œuvre un peu hâtive et incomplète, mais qui contient d'excellentes monographies, et a déjà rendu d'incontestables services.

C'est encore une pensée de haute apologétique qui a inspiré l'établissement des concours de théologie dans certaines universités catholiques, par exemple la fondation du *Prix Hugues* à l'Institut catholique de Paris. On n'a pas craint d'aborder dans ces concours les plus difficiles problèmes de l'apologétique doctrinale, et plus d'une fois le jury a eu des travaux remarquables à couronner. Un concours analogue vient d'être établi à l'université suisse de Fribourg. Ce sont là des stimulants précieux pour le travail et féconds en résultats.

Il faut en dire autant, et à plus forte raison, des *Congrès scientifiques internationaux des catholiques*, qui se sont tenus depuis 1888 à Paris, à Bruxelles, à Fribourg et à Munich. Encore que ces congrès n'aient été autorisés par Rome qu'à la condition formelle d'exclure de leurs travaux la théologie proprement dite, il est impossible de leur dénier une portée théologique d'autant plus efficace, que leur influence s'étend à des milieux exceptionnels, où n'ont guère accès les théologiens de profession. C'est là surtout qu'on peut saisir sur le vif l'accord si souvent affirmé de la science et de la foi. Il suffit en effet d'ouvrir les yeux pour faire cette constatation élémentaire, qu'un grand nombre de savants, dont quelques-uns hors ligne, professent hautement la religion catholique, et font marcher de pair la foi et la science. C'est donc qu'il n'y a entre elles aucune opposition irréductible. Les incrédules, se sentant gênés par ce fait brutal, ont voulu l'expliquer, comme Renan à propos de l'abbé Le Hir, par la théorie des cloisons étanches, qui permettraient, on ne sait comment, la cohabitation de deux êtres distincts, le savant et le chrétien, dans le même individu. Mais qui ne voit que de telles explications n'expliquent rien?

A un autre point de vue, les congrès dont nous parlons ont été une contribution, au moins éloignée, au progrès théologique. Ils ont appelé l'attention des théologiens tantôt sur certains documents inédits qui pouvaient servir à la démon-

tration du dogme, tantôt sur la solution de certaines difficultés historiques ou scientifiques.

Parmi ces difficultés, il en est une qui a été spécialement exploitée contre la foi catholique, et qui est tirée de l'histoire des religions.

[Sur ce point, comme sur beaucoup d'autres, les catholiques se sont d'abord laissé devancer par les rationalistes. Si bien que la science des religions est devenue un jour l'un des arsenaux les mieux fournis d'armes contre le christianisme et le surnaturel. Analogies réelles constatées entre la vraie et les fausses religions, rapprochements fantaisistes entre des faits de l'histoire juive ou chrétienne et des légendes de l'Inde ou de l'Amérique, entre Jésus et le Bouddha, entre les monastères chrétiens et les lamaseries du Thibet ou les bonzeries du Japon, théories spécieuses pour ramener à quelques lois générales le développement de toutes les religions, de la juive et de la chrétienne non moins que des autres, théories d'allure grandiose quelquefois et d'apparence très savante : tout cela ne laissa pas de faire impression sur certains esprits. Mais bientôt les catholiques se mirent à l'œuvre. Savants comme M^{sr} de Harlez ou compétents comme l'abbé de Broglie, ils examinèrent de près les faits et les hypothèses ; ils constatèrent beaucoup d'ignorance sous de grands airs d'érudition, et des mystifications naïves sous des difficultés d'apparence sérieuse ; ils firent le départ de l'acquis et du hasardé. Dès lors les objections tombèrent, il n'y eut plus que les ignorants à les répéter. D'ailleurs, la science des religions, traitée avec plus de méthode et de sobriété, si elle ne fit pas faillite, dut en rabattre beaucoup de ses prétentions à tout expliquer. En tant que vraie science, elle a déjà rendu et elle est destinée à rendre encore des services à l'histoire de la révélation¹. — J. V. B.]

1. On peut consulter sur ce point la *Revue de l'histoire des religions* ; le *Dictionnaire apologétique* de JAUGEY, où tout ce qui regarde cette question est traité avec grand soin ; les *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions*, 1885, par l'abbé DE BROGLIE ; différents écrits de M^{sr} de HARLEZ sur l'Avesta, sur le Védisme, sur les religions de la Chine. Tout dernièrement le R. P. LAGRANGE, O. P., a publié de belles *Études sur les religions sémitiques*. — J. V. B.

II

Le mouvement théologique de cette période présente un autre caractère : c'est l'importance croissante de l'élément positif, qui n'exclut pas d'ailleurs le développement parallèle et simultané de l'élément scolastique. Au fond, il n'y a pas deux théologies distinctes, il n'y en a qu'une, où tantôt le côté spéculatif et tantôt le côté positif sont prédominants, mais qui doivent se fondre et s'harmoniser dans toute œuvre qui veut réaliser l'idéal théologique. Il suffit, pour s'en convaincre, de jeter un rapide coup d'œil sur les principaux centres du mouvement qui se fait sentir çà et là dans le monde catholique.

En France, le fait le plus saillant de cette période est l'institution des Facultés libres de théologie dans les universités catholiques. La loi sur la liberté de l'enseignement supérieur, qui fut votée en 1875, offrait aux évêques le moyen sûr et commode qu'ils cherchaient depuis longtemps d'imprimer aux études théologiques une nouvelle et vigoureuse impulsion. Ils comprirent l'urgente nécessité d'assurer, sous ce rapport, au clergé français, le bénéfice d'une haute culture intellectuelle, et créèrent dans les universités naissantes, ainsi qu'à Poitiers, ces écoles supérieures ou facultés qui sont en France le principal foyer de la vie théologique. Les professeurs de séminaire n'avaient pas reçu jusque-là de formation spéciale, sauf le petit nombre de ceux qui allaient suivre les cours des universités romaines. Ils purent s'initier désormais, avec une facilité très grande, aux méthodes scientifiques, et puiser à pleines mains aux sources du savoir. Le niveau de l'enseignement monta peu à peu dans les séminaires, et le clergé tout entier ressentit l'heureuse influence des Facultés catholiques.

A partir de ce moment, l'activité intellectuelle redouble chez nous. De nouvelles Revues se fondent, où sont traitées maintes et maintes questions théologiques : entre autres la *Controverse*, la *Science catholique*, l'*Université catholique*, la *Revue biblique*, la *Revue Thomiste*, la *Revue du clergé français*, la *Revue d'Histoire et de littérature religieuses*, le *Bulletin de lit-*

térature ecclésiastique, etc. J'ai déjà parlé du chanoine Didiot, professeur à la Faculté de Lille, et de son *Cours de théologie catholique* en langue française. D'autres professeurs de Facultés ou de séminaires publient des monographies intéressantes sur divers sujets, comme le Sacré-Cœur, la sainte Vierge, la grâce sanctifiante, la grâce sacramentelle, les travaux du concile du Vatican, etc.¹ La théologie positive est cultivée avec une prédilection spéciale. Au premier rang des travaux de ce genre viennent les *Études* du P. de Régnon sur le mystère de la sainte Trinité (1892 et suiv.). Le docte jésuite a fait preuve, dans cet ouvrage, d'une sagacité remarquable et d'une érudition de bon aloi. Il excelle à mettre la pensée des Pères dans son vrai jour, ne craint pas de contredire au besoin son illustre confrère du dix-septième siècle, le P. Petau, et expose çà et là des vues très personnelles sur la question trinitaire. — Enfin, pour couronner dignement cette restauration de la théologie française au siècle dernier, est venue très à propos la publication d'une œuvre monumentale, le *Dictionnaire de théologie catholique* (depuis 1899). Tous les spécialistes ont salué avec joie l'apparition de ce recueil encyclopédique, qui était nécessaire à notre époque pour condenser dans une vaste synthèse la somme des connaissances acquises en théologie, suivre à travers les siècles l'évolution plus ou moins lente des problèmes qui se rapportent à cette science, et enfin mettre au point une foule de questions qui se rattachent surtout à la théologie historique. De là, sans doute, la préférence marquée que les directeurs de cette œuvre colossale semblent accorder à l'élément positif. Les fascicules qui ont paru jusqu'ici n'ont mérité que des éloges; ils justifient pleinement les espérances qu'on a fondées sur la publication de ce recueil. Quand il sera terminé, le *Dictionnaire de théo-*

1. *La dévotion au Sacré-Cœur*, par J. B. TERRIEN, 1893; *La Mère de Dieu*, par le même, 2 vol. 1900; *La mère des hommes*, par le même, 2 vol., 1902; *La vie surnaturelle*, par l'abbé BELLAMY, 1891; *La grâce et la gloire*, par J. B. TERRIEN, 2 vol., 1897; *La grâce sacramentelle*, par l'abbé DE BELLEVUE, 1899; *Études théologiques sur les constitutions du Concile du Vatican*, par l'abbé VACANT, 2 vol., 1896 (*Constitution Dei Filius*) — pour ne citer que les ouvrages auxquels l'auteur fait allusion. — J. V. B.

logie catholique pourra rivaliser sans crainte avec n'importe quelle production de la théologie allemande. Il fait le plus grand honneur au prêtre éminent qui en avait conçu le plan et tracé le programme, — le chanoine Vacant, professeur au grand séminaire de Nancy, qu'une mort prématurée enlevait, il y a deux ans (1901), à la science théologique.

L'abbé Vacant mérite autre chose qu'une rapide et fugitive mention. C'était un théologien qui avait déjà fait ses preuves, avant de tracer le programme de ce *Dictionnaire* auquel son nom restera attaché. Des travaux importants sur la philosophie de saint Thomas et de Duns Scot, sur le magistère ordinaire de l'Eglise et ses organes, sur les constitutions dogmatiques du concile du Vatican, etc.; un long et brillant professorat au grand séminaire de Nancy; enfin la rédaction du bulletin théologique de plusieurs Revues, et sa collaboration à plusieurs recueils encyclopédiques, tout l'avait préparé de longue main à la tâche si complexe qu'il entreprit dans ses dernières années. Outre les inévitables soucis d'une direction si délicate, il paya largement de sa personne pour la rédaction proprement dite. Ses travaux sont tous marqués d'un cachet scientifique irréprochable, tant il avait à un haut degré ce sens traditionnel et critique qui fait les vrais théologiens!

L'Allemagne continue à progresser, surtout dans le domaine des études positives. Elle peut s'enorgueillir à bon droit de plusieurs illustres théologiens, au premier rang desquels il faut mettre Scheeben et Heinrich. Le premier fit ses études théologiques à Rome, et ce séjour au foyer même de l'orthodoxie exerça la plus heureuse influence sur son avenir. L'archevêque de Cologne le nomma professeur au séminaire. A l'époque du concile du Vatican, il entra vaillamment en lice contre les protestants et les vieux-catholiques, tout en continuant ses recherches sur un sujet qu'il affectionnait beaucoup, la grâce et le surnaturel. En 1873, il commença la publication de son volumineux *Handbuch der Katholischen Dogmatik*, sans pouvoir, hélas! le terminer avant sa mort († 1888). On s'accorde à reconnaître au savant professeur de Cologne une profondeur peu commune, des aperçus neufs, une érudition très vaste, mais aussi quelques opinions subtiles et hasardées. Cette

Dogmatique, continuée par Atzberger, ne peut guère servir aux commençants; mais elle sera toujours consultée avec profit par ceux qui veulent scruter à fond les problèmes de la science sacrée¹. — Heinrich joua un rôle non moins important, mais à un autre point de vue. Ce fut lui surtout qui releva les écarts de Doellinger, lors du fameux congrès des savants catholiques allemands à Munich (1863); et c'est à lui principalement qu'on doit la rédaction de la protestation qui parut contre certaines assertions intolérables du professeur libéral. Heinrich a publié une *Dogmatische Theologie* de haute valeur, où la richesse de l'information et la clarté de l'exposition marchent de pair. L'auteur n'ayant pu la terminer, elle a été continuée par Gutberlet.

La vraie physionomie du mouvement théologique ne se reflète pas seulement dans les ouvrages de longue haleine; elle apparaît aussi dans les Revues périodiques et les répertoires encyclopédiques qui rendent des services si précieux aux travailleurs. A ce point de vue, l'Allemagne a toujours été privilégiée. Elle est fière, et à bon droit, du *Kirchenlexicon* de Fribourg, dont la seconde édition (1882 sq.) atteste des progrès si considérables sur la première; des *Bibliothèques théologiques* publiées par Herder à Fribourg et Schoeningh à Paderborn; des travaux importants de Werner et du P. Hurter sur l'histoire de la théologie catholique²; des répertoires de bibliographie théologique de Gla (1895) et de Korff (1897)³; enfin de nombreuses et importantes Revues qui montrent bien l'intensité de la vie théologique dans les pays de langue allemande. Parmi celles qui méritent une mention spéciale, il faut citer, outre celles que

1. Une partie seulement de l'œuvre même de Scheeben a été traduite en français (pas très bien, malheureusement) par l'abbé Belet. — J. V. B.

2. Sur l'œuvre de K. Werner, cf. Hurter, *Nomenclator literarius theologiae catholicae* (l'ouvrage même auquel l'auteur fait allusion), t. III, col. 1409 sq., Innsbruck, 1895; ou D. Gla, *Repertorium der Katholisch-theologischen Literatur*, t. I, fasc. 2, table au mot *Werner*, p. 1014, Paderborn, 1904. — J. V. B.

3. Voir, note précédente, le titre précis de Gla et la cote du second fascicule, un gros volume de 1024 pages. Je ne connais Korff, *Bibliotheca Theologiae et Philosophiae catholicae* (1870-1897), Munich, 1897, que par Muller, article *Allemagne*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. I, col. 879. — J. V. B.

nous avons déjà signalées, les *Stimmen aus Maria-Laach*, rédigées par les jésuites; *Natur und Glaube*, publié par Weiss. Ajoutons des recueils scientifiques comme les *Strassburger theologische Studien*, publiées par Ehrhard et Muller; les *Forschungen zur christliche Litteratur und Dogmengeschichte*, dirigées par Ehrhard et Kirsch; la *Zeitschrift für Katholische Theologie*, rédigée par les jésuites d'Innsbruck¹.

L'Italie a tenu dignement sa place dans cette période de progrès; et les universités romaines, en particulier, ont produit des hommes et des œuvres remarquables. Au premier rang de ses théologiens les plus distingués, vient le jésuite Franzelin², professeur au collège romain et nommé plus tard cardinal. Il a contribué largement à la restauration de la théologie positive au siècle dernier, et a su la cultiver avec un rare bonheur. Sans négliger les hautes spéculations, si chères aux théologiens allemands ou d'origine allemande, l'éminent professeur dirigea ses principaux efforts vers la partie positive. Sa profonde connaissance des langues orientales et sa vaste érudition patristique le servirent à merveille dans ce travail. Il explora en tout sens le domaine si étendu de l'ancienne littérature chrétienne, et donna ainsi un cachet spécial à son exposition théologique. Parmi ses divers traités, tous remarquables par la sûreté et l'étendue de l'information, nous signalerons de préférence le *De Traditione et Scriptura*, qui est peut-être son chef-d'œuvre. Non pas qu'il l'ait créé de toutes pièces : les grandes lignes se trouvent déjà dessinées au dix-septième siècle, avec le développement de la théologie positive. Mais aucun des docteurs qui ont précédé le cardinal Franzelin n'a scruté comme lui l'idée de la tradition dogmatique, n'a vu autant que lui combien cette idée est compréhensive, et n'a si bien formulé les rapports de la tradition avec l'Écriture proprement dite. Sur la question scripturaire, le docte jésuite ne semble pas aussi maître de son sujet. On lui a reproché des théories étroites sur l'authenticité de la Vulgate, et difficiles à concilier avec les faits.

1. Voir, dans le *Dictionnaire de théologie*, l'article *Allemagne*, par l'abbé E. Muller. L'auteur s'en est largement inspiré. — J. V. B.

2. On sait que Franzelin est né dans le Tyrol autrichien. — J. V. B.

Mais, somme toute, l'œuvre théologique de Franzelin est une œuvre puissante, bien documentée, et qui a fait époque.

Un de ses successeurs au collège romain, le P. Palmieri, est une des figures les plus originales de l'époque. Sans avoir une aussi vaste érudition que Franzelin, il accorde cependant une place considérable à la partie positive. Mais il l'emporte sur lui par la pénétration, la clarté, le charme de son exposition. Ses opinions philosophiques, qui témoignent d'ailleurs d'une sagacité et d'une acuité d'esprit exceptionnelle, sont plus discutables. Elles motivèrent son départ du collège romain, et brisèrent du même coup sa brillante carrière théologique.

Le P. Mazzella, devenu plus tard cardinal, est surtout remarquable par sa facilité et son abondance. Il ne faut pas s'attendre à rencontrer chez lui des idées originales ou des vues nouvelles, qui supposent ou le labeur d'une pensée personnelle, ou le sens critique, au service d'une érudition de première main. C'est un vulgarisateur de grand talent, ce n'est pas un théologien de race, comme ses deux prédécesseurs.

J'ai déjà parlé du P. Billot, actuellement professeur au collège romain. Celui-là est personnel, bien qu'il suive pas à pas, avec la plus scrupuleuse exactitude, les doctrines de saint Thomas. On a dit que cette fidélité allait quelquefois jusqu'au servilisme et au parti pris. Le reproche est exagéré; et personne ne contestera que le savant professeur a rendu aux esprits contemporains le service très appréciable de les familiariser avec le texte même du docteur angélique. Qu'il ait toujours réussi à saisir la pensée du maître, mieux que tel ou tel de ses interprètes dont il critique les théories, c'est ce que l'éminent jésuite ne voudrait sans doute pas lui-même affirmer. Mais quelle perspicacité, quelle justesse et quelle pondération dans ses commentaires de saint Thomas! On peut seulement regretter qu'il se soit cantonné volontairement sur le terrain de la scolastique, et n'ait pas jugé à propos de faire des excursions plus fréquentes et plus fructueuses dans le domaine de la théologie positive. Il y a là une lacune, ou, si l'on veut, une pierre d'attente, qui suppose son édifice inachevé.

En Belgique, l'université de Louvain est toujours le foyer principal de la théologie. Les études y ont été très florissantes,

sous la direction de professeurs distingués, tels que les chanoines Lefebure, Jungmann, Forget, etc. Des périodiques importants, la *Revue catholique*, la *Revue d'histoire ecclésiastique*, la *Revue néo-scholastique*, servent puissamment, de près ou de loin, la cause de la science sacrée¹. Des travaux de valeur paraissent çà et là, entre autres ceux des PP. De San et Lahousse. Mais, au total, aucun nom saillant n'émerge, qui résume et incarne en lui un mouvement d'idées remarquable².

L'Espagne est encore moins favorisée, elle qui brilla jadis d'un si vif éclat théologique! A part les travaux du chanoine Sanchez, du P. Casajoana, du P. Mendive et quelques autres, les dissertations des excellentes Revues *Ciudad de Dios* et *Razon y Fe*, c'est partout la médiocrité, dans l'enseignement comme dans les écrits. Justement ému de cette situation, Léon XIII rappelait naguère aux évêques espagnols, dans une encyclique spéciale (octobre 1893), la nécessité d'une restauration des études théologiques. Parlant des efforts qu'ils avaient tentés, au cours du dix-neuvième siècle, pour relever le niveau scientifique dans les séminaires diocésains, il constate, hélas! l'insuccès de cette tentative, non seulement à cause de l'insuffisance des ressources, mais surtout parce que la disparition des anciennes universités avait tari la source de la haute culture théologique, et empêché la formation des professeurs de séminaires. Le Pape invite les évêques à remédier au mal, et propose, entre autres moyens, la fondation à Rome d'un collège spécial, destiné à recevoir les clercs espagnols qui viendraient fréquenter les cours des universités romaines. L'intervention pontificale a déjà produit d'excellents résultats, et l'avenir théologique de l'Espagne paraît maintenant assuré.

L'Angleterre catholique s'est occupée surtout, dans cette période, des questions apologétiques et bibliques. Elle commence à s'intéresser, d'une façon spéciale, au mouvement patristique, qui a été si brillamment lancé par les universités anglicanes de Cambridge et d'Oxford. Il y a là matière à des

1. La *Revue catholique* a cessé de paraître en 1884. — J. V. B.

2. Pour une vue d'ensemble, voir l'article *Belgique*, par J.-T. Lamy, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. II, col. 536-558. — J. V. B.

réflexions sérieuses et à des résolutions efficaces. — La Suisse catholique est fière, et à bon droit, de sa jeune université de Fribourg, où l'ordre de saint Dominique distribue, avec éclat et succès, l'enseignement théologique. — Les universités catholiques d'Amérique, de création relativement récente, promettent de brillantes destinées, si l'on en juge par les quelques travaux qu'elles ont produits, et par les périodiques qui leur servent d'organes, ou que rédigent en partie leurs professeurs ¹. C'est à un sulpicien professeur en Amérique, M. Tanquerey, que l'on doit un des manuels de théologie les plus suggestifs et les plus actuels de notre époque.

Et maintenant, si l'on jette un coup d'œil d'ensemble sur la physionomie du mouvement théologique, pendant le dernier quart du dix-neuvième siècle, il est facile de voir qu'il se partage en deux grands courants parallèles, le courant conservateur et le courant progressiste. Tous deux, en soi, sont parfaitement orthodoxes, mais dénaturés quelquefois et mal représentés par certains partisans d'avant ou d'arrière-garde. Poussant les choses à l'extrême, les intransigeants de droite se montrent réfractaires au progrès et défiants jusqu'à l'excès vis-à-vis de la critique théologique. On leur reproche d'emprisonner la théologie dans les formules stéréotypées de l'école, sous prétexte de mieux défendre les positions traditionnelles. A l'extrême opposé, les intransigeants de gauche sont dédaigneux de la tradition, et en quête d'innovations perpétuelles. Ce n'est plus une évolution légitime qu'ils demandent, c'est une révolution plus ou moins complète qu'ils veulent introduire. Entre ces deux excès également regrettables, il y a place pour un courant intermédiaire, à la fois traditionnel et critique, où se rencontrent, avec des nuances diverses sans doute, mais dans une fusion harmonieuse, les droits nécessaires du passé et les légitimes exigences du présent. C'est l'idéal que poursuivent les vrais théologiens, ceux qui veulent faire et qui font de la théologie orthodoxe et scientifique.

1. Voir, à l'article *Amérique*, par M. André, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, les titres : *Universités catholiques et séminaires*, t. I, col. 1067; *Presse et publications catholiques*, col. 1069. — J. V. B.

III

Au-dessus de ce qu'on a appelé « l'Église étudiante », *Ecclesia discens*, c'est-à-dire les fidèles, les théologiens et les écoles, il y a l'Église enseignante, *Ecclesia docens*, qui joue un rôle capital dans le développement de la science sacrée. En d'autres termes, c'est un facteur théologique de toute première importance, et qu'il est nécessaire de mettre en relief. Car si les théologiens discutent les problèmes et préparent les solutions, c'est l'autorité ecclésiastique seule qui tranche les questions controversées, sanctionne les formules et les fait entrer définitivement dans le commerce théologique. A ce titre, l'action doctrinale des souverains pontifes a une importance hors ligne; et, dans la période où nous sommes, les encycliques de Léon XIII méritent une attention particulière.

Nous avons déjà signalé la haute portée théologique des encycliques *Æterni Patris* et *Providentissimus*, concernant les études philosophiques et bibliques. Si l'on y ajoute l'importante Lettre du pape sur les *Études historiques* (18 août 1883), et la décision prise par lui d'ouvrir aux travailleurs l'accès jusque-là fermé des archives vaticanes, on peut dire que les trois éléments principaux de la théologie — l'exégèse biblique, la philosophie et l'histoire — sont redevables à Léon XIII, pour une bonne part, des progrès qu'ils ont réalisés à la fin du dix-neuvième siècle.

L'illustre pontife a spécifié lui-même, dans une circonstance solennelle, le but particulier qu'il poursuit depuis les débuts de son pontificat. « Nous avons cru, dit-il, que notre tâche toute spéciale était de montrer au monde les grands trésors de la doctrine catholique, soit parce que beaucoup l'ignorent, soit parce que d'autres la dénaturent, la calomnient et la combattent; et surtout parce que nous sommes convaincu que de cette doctrine bien entendue et fidèlement pratiquée résulterait infailliblement la plus heureuse et la plus complète solution des grands problèmes qui agitent la société humaine ¹. »

1. Discours au Sacré-Collège, le 2 mars 1890.

De là la note si doctrinale et même théologique qui caractérise la plupart des encycliques de Léon XIII.

On peut les diviser en deux groupes généraux : celles qui sont directement et formellement théologiques, — et celles qui n'ont ce caractère que d'une façon indirecte.

Dans la première catégorie, il faut mettre les encycliques *Satis cognitum* (29 juin 1896) sur l'unité de l'Église; — *Divinum illud munus* (9 mai 1897) sur l'action du Saint-Esprit dans l'Église et les âmes; — *Tametsi futura* (1^{er} novembre 1900) sur Jésus Rédempteur; — *Miræ caritatis* (28 mai 1902) sur la sainte Eucharistie, — plusieurs Lettres enfin sur le Rosaire, dont nous parlerons plus tard, en étudiant les développements de la théologie mariale ¹. Avec moins de concision peut-être, mais avec plus d'ampleur, d'onction et d'éloquence, Léon XIII suit généralement la méthode ordinaire, commentant tour à tour l'Écriture et les Pères, citant presque toujours saint Thomas, et entremêlant le tout de ses réflexions personnelles. A l'accent qu'elles dégagent, toutes ces Lettres montrent bien que c'est le docteur suprême qui parle, et que c'est un théologien qui tient la plume.

La théologie de Léon XIII procède à la fois de la scolastique et de la positive. Il cherche manifestement à unir les deux méthodes dans une fusion harmonieuse. Parfois, cependant, il suit l'une de préférence à l'autre; c'est ainsi que dans sa Lettre apostolique sur les *Ordinations anglicanes* (septembre 1896) il expose en détail toute une thèse d'histoire et de théologie positive. Ailleurs, dans l'encyclique *Arcanum*, sur le mariage (10 février 1880), il sanctionne de son autorité suprême les doctrines communément reçues parmi les théologiens, et confirme l'enseignement du *Syllabus* sur l'inséparabilité qui existe, de droit divin, entre le sacrement et le contrat de mariage ².

Le second groupe des encycliques léonines, encore qu'il soit moins directement théologique, peut revendiquer néanmoins une place très importante au point de vue pratique dans le

1. L'auteur a été interrompu par la mort au milieu même de ce chapitre, le douzième de l'ouvrage. — J. V. B.

2. Cf. Denzinger, *Enchiridion*, n. 1614, 1621.

mouvement général de la science sacrée. Nous parlons surtout des documents pontificaux qui ont trait aux questions sociales et aux devoirs sociaux des chrétiens : telles, les encycliques *Diuturnum* (29 juin 1881), sur l'origine du pouvoir civil; *Immortale Dei* (1^{er} novembre 1885), sur la constitution chrétienne des États; *Libertas* (20 juin 1888), sur la liberté humaine; *Rerum novarum* (16 mai 1891), sur la condition des ouvriers. Léon XIII est le premier pape qui ait abordé directement et en détail ces questions si délicates. Il l'a fait avec une aisance, une justesse et une sûreté de coup d'œil que les rationalistes eux-mêmes se sont plu à reconnaître, pendant que les catholiques saluaient avec une joie reconnaissante les écrits de leur chef et de leur père. « Ces fortes pages, écrivait un évêque français à l'occasion de l'encyclique *Rerum novarum*, constituent une souveraine leçon de philosophie et de théologie, qui devra prendre place désormais dans nos enseignements et s'imposer à tous ceux qui veulent traiter, dans les limites de l'orthodoxie catholique, ces questions ardues et d'un difficile accès pour plusieurs... J'y vois encore cet autre avantage qui n'est pas moins grand que les précédents : c'est d'arrêter et de formuler la *théologie sociale*, dans un des points où elle était la plus périlleuse et la plus difficile à toucher. J'ai souvent dit autour de moi que le concile de Trente avait donné à peu près toute la série des solutions qui se rapportent à la théologie dogmatique et morale. Restait à développer et à fixer la théologie sociale; et il semble que ce doive être la tâche du futur concile, dont les premières sessions ont déjà été tenues au Vatican. Cette tâche, très-saint Père, que beaucoup regardaient avec des yeux anxieux, sera très facile grâce à vos immortelles encycliques, qui forment comme la *Somme* de cette partie de la doctrine catholique, d'autant plus difficile à déterminer qu'on ne peut marcher le plus souvent que sur des déductions et des conséquences lointaines. Les constitutions à venir de ce concile n'auront qu'à se reporter à vos doctes enseignements, pour s'élaborer sans peine et sans effort ¹. »

On peut voir, par cette rapide esquisse de ses écrits, com-

1. M^{re} Bourret, *Lettre à S. S. Léon XIII* sur l'encyclique *Rerum novarum*.

bien Léon XIII a collaboré lui-même au progrès théologique. Et si l'on ajoute à cette collaboration si féconde le soin minutieux qu'il a pris de recommander sans cesse au clergé catholique l'étude persévérante et approfondie de la science sacrée, on pourra se faire une idée de l'impulsion vigoureuse qu'il a imprimée au mouvement théologique. Il a travaillé, pendant tout son pontificat, à établir, autour des universités romaines, des collèges pour toutes les nations et des scolasticats pour la plupart des congrégations religieuses. C'est ainsi qu'on a vu se fonder, avec l'aide du pontife ou sous sa protection, le séminaire belge, le séminaire canadien, le collège des Américains, des Arméniens, des Bohèmes, des Espagnols, des Maronites, des Bénédictins, des Capucins, des Carmes, des Franciscains, etc., tous rivalisant de zèle pour étudier, selon les prescriptions pontificales, la philosophie et la théologie de saint Thomas d'Aquin.

Nous nous reprocherions de ne pas revenir, pour la signaler d'une façon plus spéciale, sur la lettre encyclique de Léon XIII au clergé de France (8 septembre 1899), qui recommande avec tant d'instance l'étude sérieuse de la théologie et des sciences sacrées en général. Le Pape rappelle « que le livre par excellence où les élèves pourront étudier avec le plus de profit la théologie scolastique est la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin. Nous voulons donc, ajoute-t-il, que les professeurs aient soin d'en expliquer à tous leurs élèves la méthode, ainsi que les principaux articles relatifs à la foi catholique. Nous recommandons également que tous les séminaristes aient entre les mains et relisent souvent le livre d'or connu sous le nom de *Catéchisme du concile de Trente* ou *Catéchisme romain*, dédié à tous les prêtres investis de la charge pastorale (*Catechismus ad parochos*. » Cette recommandation simultanée de la *Somme* de saint Thomas, qui est le chef-d'œuvre de la scolastique, et du *Catéchisme romain*, qui fait une part si large à la positive, montre bien que, dans la pensée de Léon XIII, les deux éléments doivent concourir à l'épanouissement de la vie théologique¹.

1. Il y a d'autres raisons, plus pratiques et moins lointaines, de cette recommandation simultanée. — J. V. B.

Et le pontife, en terminant, attire à nouveau l'attention du clergé sur ce point important. « C'est à lui qu'il appartient de s'opposer comme une barrière à l'erreur envahissante et à l'hérésie qui se dissimule ; à lui de surveiller les agissements des fauteurs d'impiété qui s'attaquent à la foi et à l'honneur de cette contrée catholique ; à lui de démasquer leurs ruses et de signaler leurs embûches ; à lui de prémunir les simples, de fortifier les timides, d'ouvrir les yeux aux aveugles. Une érudition superficielle, une science vulgaire ne suffisent point pour cela : il faut des études solides, approfondies et continuelles, en un mot, un ensemble de connaissances doctrinales capables de lutter avec la subtilité et la singulière astuce de nos modernes contradicteurs. »

Celui qui tenait ce langage au clergé de France en 1899, l'avait déjà tenu au clergé de Pérouse plusieurs années avant le concile du Vatican ¹. Et il avait d'autant plus le droit de le faire que ses œuvres personnelles avaient toujours été d'accord avec ses prescriptions d'évêque et de pontife suprême. Lui aussi réalise le mot de l'Évangile : *cœpit facere et docere*.

1. Lettre de M^{gr} Pecci au clergé de Pérouse, 19 juillet 1866.

DEUXIEME PARTIE

QUESTIONS SPÉCIALES

On a exposé jusqu'ici, dans un tableau d'ensemble, la marche générale du mouvement théologique au dix-neuvième siècle. Ce tableau, si compréhensif qu'il puisse être, serait incomplet, s'il n'était suivi d'un autre, indiquant la marche particulière de certaines questions qui ont reçu au siècle dernier un développement exceptionnel.

Ainsi, par exemple, la question des méthodes théologiques; le perfectionnement de l'apologétique fondamentale, autrement dit du traité *De vera Religione*; le progrès du traité *De Ecclesia*; la théologie du surnaturel; la théologie mariale.

Voilà autant de points spéciaux où l'activité intellectuelle s'est exercée avec une prédilection manifeste, et où la science sacrée a trouvé matière à des progrès incontestables.

Les chapitres qui vont suivre ont pour but de mettre en lumière ces différents aspects particuliers du mouvement théologique au dix-neuvième siècle ¹.

1. Cette seconde partie, on peut le dire, n'est guère qu'ébauchée. Sur tout, le traitement n'en est pas suffisamment historique. Je crois même qu'il ne pouvait l'être, après les indications générales de la première partie, sans répéter, en les délayant quelque peu, des choses déjà suffisamment indiquées : il fallait verser dans des discussions théoriques qui entreraient difficilement dans la trame de l'histoire. C'est l'impression qui se dégage des chapitres de cette seconde partie rédigés par l'auteur. Je les donne tels quels, parce qu'ils ne sont pas sans valeur et parce que, au fond, ils se rapportent au sujet plus qu'il ne paraît au premier abord. — J. V. B.

CHAPITRE VIII

LES MÉTHODES THÉOLOGIQUES ET LA THÉORIE DE LA SCIENCE THÉOLOGIQUE

On sait qu'il y a deux méthodes principales en théologie : la scolastique, et la positive. Chacune d'elles, prise à part, a ses avantages et ses inconvénients. Mais réunies toutes deux et fondues ensemble dans un mélange harmonieux, elles se prêtent un mutuel appui, se complètent et se perfectionnent ; en d'autres termes, elles constituent la vraie méthode scientifique et critique, telle que les meilleurs théologiens du dix-neuvième siècle ont su la pratiquer.

Les rationalistes ont beau nier ce caractère scientifique de la théologie, sous prétexte qu'il y a une opposition irréductible entre elle et la science : c'est là une affirmation gratuite, et en contradiction avec les faits. Il n'y a pas, il ne peut pas y avoir de conflit réel entre la théologie authentique et la vraie science, tant que chacune reste dans sa propre sphère et se conforme soigneusement à sa propre méthode. Les conflits qui semblent parfois les opposer l'une à l'autre ne sont qu'apparents, et c'est presque toujours un vice de méthode, facile à découvrir, qui en est la cause. L'histoire du dix-neuvième siècle nous en fournit plusieurs exemples.

I

La scolastique et la positive sont également nécessaires à la théologie pour qu'elle ait un caractère vraiment scientifique.

Le christianisme, dans son ensemble, est un grand fait historique, qui suppose l'étude des documents et leur interprétation exacte : de là la nécessité de la théologie positive.

Mais il est autre chose qu'un fait ou un ensemble de faits ; il est aussi une doctrine dont l'examen s'impose à la raison humaine, soit pour en vérifier les bases et en discuter la valeur, soit pour en systématiser le contenu et en coordonner les éléments : c'est l'objet de la scolastique.

Il n'y a donc pas, à dire vrai, deux théologies distinctes, mais seulement deux fonctions d'une même science, qui doivent marcher de pair et n'être jamais séparées. Sans la scolastique, la méthode positive ne serait guère autre chose qu'un vaste répertoire de faits et de textes, un catalogue plus ou moins aride de documents, qui n'offrirait à l'esprit humain qu'une satisfaction médiocre et un intérêt secondaire. Il nous faut absolument, surtout dans les choses divines, des aperçus qui éclairent et des considérations qui élèvent, en nous donnant, autant que faire se peut, la dernière raison des faits. C'est ce qui explique comment la scolastique, malgré quelques périodes de déclin, a toujours été en honneur dans l'Eglise, et comment les papes du dix-neuvième siècle, notamment Pie IX et Léon XIII, ont insisté à plusieurs reprises sur son maintien ou son développement dans les écoles catholiques.

D'autre part, sans la positive, la scolastique serait insuffisante, surtout à une époque comme la nôtre, où la critique joue un rôle si capital. Un large contact avec les faits et les documents est nécessaire, si l'on veut que la théologie soit autre chose qu'un pur schématisme logique ou cadre artificiel, qui mériterait alors le reproche que lui faisait Renan, de ressembler « à une cathédrale gothique », dont elle aurait « la grandeur, les vides immenses et le peu de solidité ¹. »

Aussi les promoteurs de la renaissance théologique, au siècle dernier, ont-ils eu grandement raison de remettre la méthode positive en honneur, et de lui assurer une place, sinon prépondérante, du moins très honorable, dans l'étude de la science sacrée. C'est surtout en Allemagne, où la méthode historique

1. Renan, *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, Paris, 1884, p. 279.

et critique était plus florissante que partout ailleurs, que s'accroût d'abord le réveil de la théologie positive. Mêlés sans cesse aux protestants, qui s'étaient fait une spécialité de ces travaux, les théologiens allemands comprirent de bonne heure la nécessité de s'établir solidement sur le terrain historique. À dire vrai, ils l'avaient toujours occupé, avec plus ou moins de succès, depuis le dix-septième siècle. Mais leurs positions devinrent beaucoup plus fortes au dix-neuvième. Si quelques-uns, comme Doellinger, furent même tentés de dépasser le but, par un engouement exagéré de la méthode historique et par un exclusivisme injustifiable vis-à-vis de la scolastique, les esprits pondérés, et notamment ceux de l'école de Wurzburg, se gardèrent de ces excès.

En France, on apporta plus de lenteur et de réserve à l'application de la méthode critique à la théologie. Et les essais sérieux n'ont guère commencé avant la fondation des universités et des instituts catholiques. Mais, depuis, on a regagné le terrain perdu; et, dans l'espace d'un quart de siècle, on a fait des pas de géant. Plusieurs instituts possèdent, à l'heure actuelle, une chaire spéciale de théologie positive; et la plupart de nos séminaires sont pourvus de manuels bien perfectionnés sous ce rapport. Les écrivains se sont lancés à leur tour dans cette voie féconde, et nous avons déjà des monographies remarquables, comme les *Études d'histoire et de théologie positive* de M^{re} Batiffol.

Différentes causes ont contribué, nous l'avons déjà insinué, à cette orientation spéciale du mouvement théologique.

Dans un siècle passionné pour les recherches critiques, où l'étude des documents et des faits semble primer tout le reste, et où la plupart des autres sciences ont renouvelé leur méthode, il était difficile que la théologie échappât à l'influence du milieu ambiant. Tout conviait les théologiens à un travail d'adaptation de la science sacrée aux besoins de leur époque. Non seulement il était réclamé par la tendance générale des esprits vers les études positives, mais il s'imposait également au fur et à mesure des incessantes découvertes qui s'opéraient dans le domaine de l'histoire, de l'archéologie, de l'épigraphie, des monuments liturgiques, etc. Ces découvertes qui ont enrichi la

science des antiquités chrétiennes, et dont nous avons esquissé plus haut le tableau sommaire, ont leur contre-coup sur la méthode théologique. Il a fallu tenir compte de ces documents nouveaux et les confronter avec la théologie traditionnelle. Si quelques conservateurs attardés, exclusivement absorbés par la métaphysique du dogme, semblent avoir ignoré ou dédaigné ces découvertes, dont plusieurs cependant ne manquent pas d'importance, d'autres théologiens, mieux avisés, y ont prêté une sérieuse attention. Ils ont compris qu'il était indispensable de compter avec elles, et ils ont cherché à les interpréter. Quelquefois, sans doute, ces documents nouveaux ont pu paraître gênants, parce qu'ils soulevaient des difficultés assez spacieuses. Qu'on lise, par exemple, les *Philosophumena*, ou la *Didaché*, ou le *Sacramentaire* de Sérapion de Thmuis, on éprouvera peut-être un certain embarras à concilier tel ou tel fait, tel usage, telle formule, je ne dis pas avec la théologie authentique, mais avec certaines conceptions théologiques.

Joignez à cela les exigences de la critique moderne dans le maniement de la preuve biblique et de la preuve traditionnelle usitées en théologie. Nous avons montré dans la première partie de cet ouvrage, comment il avait fallu procéder à la révision de ce double argument, qui constitue précisément le fond de la méthode positive. Cet examen critique eut pour résultat de modifier certaines conceptions plus ou moins classiques. « On fut porté à se demander si la scolastique n'avait pas parfois dépassé les faits, si même, lorsqu'elle interrogeait les Pères, elle le faisait avec une absolue sérénité et tout le discernement désirable en pareille matière, ou si, au contraire, elle ne les forçait pas quelquefois à dire ce qu'ils n'avaient jamais voulu dire. Ne substituait-on pas sa propre pensée à la leur, et ne les *faisait-on* pas parler au lieu de *les laisser* parler? En face de cet abus, qui, il faut le reconnaître contre certains détracteurs, fut toujours très limité et jamais de mauvaise foi, on fut tenté de répondre à ces théologiens : sans doute vos conceptions sont belles, admirables, bien ordonnées, mais j'ai de la peine à en trouver le cadre dans l'histoire¹. »

1. Ermoni, dans la *Revue du Clergé français*, 1^{er} octobre 1899, p. 311.

Il y a donc eu un travail d'élagage nécessaire dans le champ des arguments et des conceptions théologiques. La critique moderne, qui aspire avant tout à la certitude positive, n'a pas toujours ratifié les opinions ni les hypothèses qui abondent chez certains théologiens, surtout quand il s'agit des origines de l'humanité. Aussi de bons esprits ont-ils pu s'étonner, non sans raison, de la somme extraordinaire d'informations que paraissent posséder les scolastiques sur une foule de questions religieuses. « Ainsi, par exemple, en ce qui touche aux anges, il semble que rien ne leur soit inconnu..... L'histoire de la création est racontée avec un luxe de détails que personne n'oserait se permettre aujourd'hui. Nos théologiens décrivaient l'état d'innocence comme s'ils y avaient vécu eux-mêmes, expliquant ce que savait Adam et ce qu'il ignorait, combien de temps il avait passé au paradis terrestre; quelle aurait été sa vie s'il n'était jamais tombé, etc. Et de même que sur l'origine, ils croyaient tout savoir sur la fin de la race humaine. Ils pouvaient discourir sur l'antechrist et ses œuvres, sur la résurrection et toutes ses circonstances, sur le jugement redoutable, la fin du monde et la destinée de la terre après la disparition du dernier des hommes. Avec la même confiance imperturbable, ils tournaient leurs regards vers le monde de la nature et celui de la grâce, et se plaisaient à donner les solutions de leurs innombrables problèmes. On eût dit qu'ils connaissaient les desseins de Dieu dans toutes ses œuvres, les lois nécessaires et les infranchissables limites de son action divine¹. »

De nos jours, les théologiens sont plus réservés, et ils confessent volontiers leur ignorance sur une foule de questions tranchées par leurs prédécesseurs². Ce n'est pas que leur passion du savoir soit moindre, ni leur zèle plus refroidi. Mais

1. Hogan, *Les études du clergé* (traduction Boudinhon), Paris, 1901, p. 211-212.

2. Il n'est pas vrai que ces questions fussent « tranchées » par les vieux théologiens; mais on aimait à les discuter, comme on fait aujourd'hui des hypothèses scientifiques. Il est facile de ridiculiser telle de ces discussions. Il ne serait que juste de mettre aussi en relief la part de vérité qui s'en dégage et les services qu'elles ont rendus à la science théologique. — J. V. B.

leur méthode de travail n'est plus tout à fait la même, car elle s'est perfectionnée au contact de la critique. Celle-ci leur a appris à se montrer plus soigneux dans les recherches positives, plus judicieux dans le discernement des preuves bibliques et traditionnelles, plus défiants vis-à-vis des principes généraux qui servent aux arguments de convenance. « Aujourd'hui, l'expérience semble bien imposer cette conclusion, qu'en dehors du domaine de l'abstraction pure (mathématiques, métaphysique, logique), la méthode *a priori* n'est jamais absolument sûre, et ne peut rendre de réels services que si l'observation directe vient en contrôler et en vérifier les résultats..... Le théologien formé par la critique peut constater que cette règle s'applique également dans la sphère de ses études ¹. »

D'autres raisons expliquent la faveur croissante qu'a rencontrée, au siècle dernier, la méthode positive dans le monde théologique.

D'abord les attaques des protestants et des rationalistes contre le dogme catholique n'y sont pas étrangères. Il a bien fallu suivre les adversaires sur le terrain où s'engageait la lutte, et les combattre avec les armes qu'ils employaient, c'est-à-dire les faits, les textes et les documents de toute nature qui se rapportent aux questions religieuses. Qu'on lise, entre autres, les travaux qui ont paru en Allemagne sur l'histoire du dogme, et notamment la *Dogmengeschichte* du protestant rationaliste Harnack, et l'on saisira sur le vif la haute utilité, ou plutôt l'indispensable nécessité de la théologie *historique*. Trop longtemps, parmi les théologiens catholiques, surtout en France, on s'est contenté de pratiquer le silence ou le dédain vis-à-vis des recherches positives de la science indépendante. Mais depuis quelques années, il y a une réaction très nette contre cette tactique. On a fini par comprendre qu'une autre méthode s'imposait contre nos adversaires, et la théologie positive a reconquis rapidement la place qu'elle n'aurait jamais dû perdre.

1. Hogan, *loc. cit.*, p. 218. — Il y aurait beaucoup à dire sur ces textes de M. Hogan. Mais c'est assez déjà d'annoter M. Bellamy. — J. V. B.

Les savants catholiques qui se sont lancés dans cette voie ont fait valoir depuis un nouvel argument en faveur de leur méthode. S'il faut les en croire, l'idéal spéculatif serait atteint depuis longtemps par les scolastiques. Après les grands maîtres du treizième siècle, complétés surtout et interprétés par les docteurs du seizième, tels que Suarez, Lugo, Vasquez, Ripalda, Grégoire de Valentia, etc., il paraît difficile de pénétrer plus à fond dans l'intelligence du dogme catholique. Le cycle de la spéculation pure semble avoir été parcouru tout entier par ces penseurs éminents, et leurs successeurs dans cet ordre d'idées n'ont plus guère l'espoir de récolter des moissons nouvelles. De fait, depuis trois siècles environ, le travail purement scolastique n'a produit aucun chef-d'œuvre saillant; on s'est borné à glaner çà et là quelques épis dans le champ qu'avaient si bien labouré nos ancêtres. Pourquoi s'étonner, dès lors, que l'activité des générations nouvelles se soit tournée de préférence vers les études positives? Là, il y a un domaine immense, et vierge en partie, qui n'attend, pour être mis en plein rapport, que des travailleurs initiés à la méthode critique.

Quoi qu'il en soit de ce dernier raisonnement, qui préjuge un avenir dont Dieu seul est le maître, le développement de la théologie positive au dix-neuvième siècle est un fait qui s'explique à merveille par les considérations que nous venons d'exposer. Ce n'est pas sans résistances, il faut bien le dire, que cette évolution s'est accomplie. Beaucoup de scolastiques ont été longtemps en défiance vis-à-vis de la réaction nouvelle. L'application de la méthode critique à la théologie leur paraissait extrêmement dangereuse. Sans être, en principe, absolument hostiles à son emploi, ils en limitaient le plus possible l'exercice, dans la pratique. Attachés outre mesure à des positions qu'ils regardaient comme traditionnelles, et qui n'étaient en réalité que classiques, ils se sont obstinés à les défendre, jusqu'à la dernière heure, c'est-à-dire jusqu'au moment où l'évidence les a contraints de reconnaître qu'ils faisaient fausse route. Qui donc, maintenant, songe à soutenir, par exemple, l'authenticité des fausses Décrétales ou des œuvres attribuées jadis à saint Denys l'aréopagite, et que plu-

sieurs théologiens utilisaient si largement? Mais il a fallu un temps assez long à la saine critique pour imposer ses conclusions, sur ce point comme sur une foule d'autres. On lui a reproché, non sans amertume, les coupes sombres qu'elle a opérées dans le taillis parfois épais des arguments théologiques, et on lui a demandé où s'arrêteraient ses ravages. La théologie tout entière, disait-on, n'était-elle pas exposée à disparaître sous les coups destructeurs?

Non, ont répondu les partisans de la méthode critique. Ce qui est vraiment acquis à la science théologique, ce qui est certain et durable, n'a rien à craindre de l'examen le plus sévère, pourvu qu'impartial. Mais en théologie comme ailleurs, il y a des éléments de valeur et de provenance très inégales : il y a des certitudes, des probabilités, des conjectures et des hypothèses. Notre critique a précisément pour but de déterminer la valeur respective de ces éléments très divers. Sûrs d'avance que le vrai ne peut pas être en contradiction avec le vrai, nous n'avons pas à craindre que des faits scientifiques dûment constatés puissent être en opposition avec les vérités certaines de la théologie. Il y a là une barrière que la saine critique ne songera même pas à franchir. Tout au plus pourra-t-elle vérifier la valeur démonstrative de telle ou telle preuve qui semblerait inévidente ou discutable. Mais quand il s'agit de probabilités ou de conjectures, d'arguments de convenance ou d'arguments boiteux, quel inconvénient y a-t-il à les faire passer par le crible de la critique? N'est-ce pas, au contraire, assurer la solidité de l'édifice théologique, que d'en découvrir les parties ruineuses ou branlantes, et de les remplacer par des constructions plus solides? C'est tout le rôle qu'ambitionne la critique catholique.

Ce langage, disons-le nettement, est le langage même du bon sens, celui que comportent les intérêts bien compris de la science sacrée. Pour que la théologie ait un caractère vraiment scientifique, il est de toute nécessité qu'elle soit en même temps traditionnelle et critique : deux caractères qui semblent à certains théologiens difficilement conciliables, et qui pourtant s'harmonisent à merveille, quand on y regarde de près.

Que la théologie doive être traditionnelle, cela est de toute

évidence, puisque la Tradition joue un rôle capital dans la dogmatique, et l'emporte même, à plusieurs points de vue, sur la sainte Écriture. Faire fi de la tradition, en théologie, serait un contresens analogue à celui que faisait Doellinger, sous un autre rapport, quand il prétendait que la théologie est la puissance souveraine devant laquelle doivent s'incliner aussi bien les chefs de l'Église que les détenteurs de la force. Non, l'autorité ecclésiastique est la gardienne du dogme, et l'organe vivant de la tradition. Sans elle, et sans la tradition dont elle est l'infailible dépositaire, il n'y a pas de théologie possible.

Conservateurs ou progressistes, tous les théologiens catholiques sont d'accord sur ce point fondamental. Mais où commence la divergence entre eux, c'est quand il s'agit de déterminer ce qui est vraiment traditionnel, et ce qui est simplement habitude d'école ou classique. Les différentes écoles théologiques sont naturellement portées à maintenir dans toute sa rigueur ce qu'elles regardent comme un héritage de famille ; et il arrive parfois qu'elles ont une tendance à confondre leurs traditions familiales avec la tradition authentique, ou du moins à solliciter celle-ci dans le sens de celles-là. Lorsque, par exemple, les augustinien du dix-septième siècle, Bossuet en tête, soutenaient, contre le cardinal Sfondrate, la doctrine qui condamne aux supplices de l'enfer les enfants morts sans baptême, ils croyaient sans aucun doute faire œuvre pie et défendre la tradition incontestable de l'Église. Mais, en réalité, cette prétendue défense de la tradition officielle n'était pas autre chose qu'une campagne en faveur de l'augustinisme classique. Que d'exemples on pourrait citer d'une pareille confusion, et combien regrettables sont de tels procédés ! S'ils ne prouvent pas toujours, comme on l'a dit et répété sur tous les tons, un manque de probité et de sincérité intellectuelle, ils trahissent du moins une véritable étroitesse ou paresse d'esprit, qui s'accommode volontiers des opinions toutes faites, et qui ne sent ni le besoin ni le courage de les vérifier, au risque de paraître peu ou point scientifique.

C'est dire que la théologie doit être non seulement traditionnelle, mais critique, si elle veut faire figure devant la science moderne. Ce qu'il faut entendre par là, nous l'avons

dit assez longuement, en étudiant le rôle de la critique biblique et de la critique patristique dans l'utilisation de la preuve positive. Inutile d'y revenir. Maniée avec la prudence et le tact qui s'imposent en matière si délicate, la méthode critique peut servir, et avec une efficacité toute spéciale, les intérêts bien compris de la science théologique. Elle l'a déjà fait, comme nous l'avons montré dans la première partie de ce volume.

Mais il faut bien avouer que ses services eussent été autrement importants et autrement acceptés de tout le monde, sans les hardiesses, les imprudences et les témérités de ses partisans d'avant-garde. Comment les théologiens auraient-ils pu faire bon accueil à des travaux où perce à chaque page le dédain de la théologie traditionnelle? Quand on dénonce, par exemple, les « subtilités de l'École qui ne font qu'épaissir les ténèbres auprès de ce premier mystère qu'est la révélation »; quand on raille, après Montaigne, le « tintamarre des cervelles théologiques », et « la facilité des théoriciens abstraits à passer du pour au contre »; quand on prétend que c'est le « rationalisme du moyen âge qui a fait déchoir la théologie chrétienne de son incontestée domination sur les esprits ¹ »; et quand on fait toutes ces déclarations au nom de la méthode « purement historique et critique », ne voit-on pas que des excès de langage aussi injustes et aussi crus discréditent fatalement l'instrument de travail qu'on veut préconiser? Si les meilleures causes pouvaient être compromises par les maladresses de leurs tenants, c'en serait fait de la méthode critique appliquée à la théologie. De tels réquisitoires ne servent qu'à retarder, quelquefois pour longtemps, les progrès si nécessaires de la théologie scientifique. Ils inquiètent et irritent, non sans raison, les théologiens simplement traditionnels, et surtout les conservateurs attardés d'arrière-garde, dont ils confirment les préjugés et les défiances vis-à-vis de la critique. Voilà le plus clair résultat de ces fanfaronnades, et

1. Abbé MARGIVAL, *Essai sur Richard Simon et la critique biblique au XVII^e siècle*, Paris, 1900, passim. Cette étude avait paru d'abord dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*.

il serait malheureusement facile d'en citer plus d'un exemple.

Faut-il donc, pour autant, tenir la critique à l'écart, et confesser qu'elle est impropre à toute alliance avec la théologie catholique? C'est la thèse rationaliste, dont nous dirons un mot au paragraphe suivant. Mais loin de nous une telle pensée. Au fond, l'hostilité réciproque que se témoignent certains théologiens et certains critiques s'explique par leur mentalité respective, qui est elle-même, en grande partie, le résultat d'un malentendu. Les griefs qu'on s'objecte de part et d'autre ne portent pas exactement sur le même objet. Quand la critique se permet d'attaquer la théologie de façon plus ou moins méchante, elle a surtout en vue ce qu'on a appelé, avec une pointe d'ironie, « la théologie en image d'Épinal ». Si nous en croyons un écrivain distingué du *Bulletin* officiel de l'Institut catholique de Toulouse, « le jeune clergé en France n'en connaît quelquefois pas d'autre, et par là s'explique l'*acedia* théologique qui est endémique parmi nous. Mais on peut concevoir une théologie plus nuancée et de plus de perspective ». Et le docte écrivain ajoute aussitôt ces paroles, à l'adresse précisément du critique que nous avons cité plus haut : « L'enseignement supérieur catholique aurait pu présenter à M. l'abbé Margival des exemplaires de théologiens qui, loin d'imiter ces Sorbonistes dont Richelieu, nous dit-on, estimait qu'ils étaient bons seulement à réfuter les hérétiques du temps passé, sont bons à penser pour les esprits d'aujourd'hui, et capables d'unir à quelque vigueur philosophique les scrupules historiques de la critique simonienne, dans une doctrine plus compréhensive et plus sûre ¹. »

De leur côté, la plupart des théologiens s'accommoderaient volontiers d'une critique judicieuse et raisonnable. Ils sont les premiers à reconnaître que tout n'est pas parfait dans leurs systèmes, et ils cherchent sincèrement la lumière. Ce qu'ils repoussent et condamnent, ce sont les excès de telle ou telle individualité qui se réclame sans cesse de la critique, pour fourrager sans réserve et sans mesure dans le champ de la théologie.

1. *Bulletin de littérature ecclésiastique*, Toulouse, 1900, p. 260.

Ces dissidences, évidemment, ne seront que passagères. La paix se fera entre scolastiques et critiques, puisque les deux camps sont animés du désir sincère de travailler au progrès de la science sacrée. Il y a sans doute des intransigeants, à droite comme à gauche, qui ne semblent pas décidés à une entente cordiale. Mais, entre ces deux extrêmes, il y a tout un groupe de savants catholiques, à la fois traditionnels et critiques, dont le nombre grossit tous les jours, et qui sont fermement résolus à concilier, par une méthode non moins large que sûre, les exigences de la pensée moderne et les droits sacrés de l'orthodoxie. C'est l'objet de la théologie scientifique.

II

L'idéal théologique est donc, à notre avis, dans l'union intelligente et harmonieuse de la scolastique et de la positive, qui suppose elle-même l'alliance intime de la tradition et de la critique. Est-ce à dire que ces deux formes de théologie doivent nécessairement être associées en toute circonstance, sans exception aucune? Non, sans doute, la division du travail est avantageuse, en théologie comme ailleurs. Il peut y avoir un profit sérieux à employer une méthode de préférence à l'autre, suivant que telle ou telle question est avant tout spéculative, ou avant tout historique. En délimitant le sujet qu'il veut traiter, et en se renfermant dans les frontières qu'il s'est librement tracées, le théologien aura toutes chances de creuser davantage son travail, de le fouiller avec plus de soin, et d'en faire jaillir des aperçus nouveaux. Quand il s'agit surtout de monographies spéciales, le choix d'une méthode peut s'imposer, à l'exclusion de toute autre.

Mais, ces réserves faites, il reste vrai de dire, en thèse générale, que la scolastique et la positive doivent être utilisées toutes deux, selon l'occurrence, par les théologiens qui veulent faire œuvre scientifique. C'est ainsi, du reste, que l'ont compris ces écrivains distingués du dix-neuvième siècle, qui s'appellent Franzelin, Palmieri, Scheeben, Heinrich, Stentrup,

Vacant, etc. Si la théologie a chez eux ce caractère à la fois didactique et souple, large et compréhensif qui les distingue, ils le doivent à l'emploi judicieux et combiné de la méthode scolastique et de la méthode positive.

Mieux encore, ces théologiens ont été surtout et en même temps traditionnels et critiques. Et c'est vraiment le propre de la théologie scientifique. C'est à ce signe qu'on peut reconnaître sûrement le vrai théologien, beaucoup plus qu'à sa qualité de scolastique ou de positif. Car il importe de remarquer que *scolastique* ne veut pas dire nécessairement *traditionnel*, ni *positif* nécessairement *critique*. Il y a là, en réalité, deux ordres de choses très distincts, et qu'il faut bien se garder de confondre.

D'abord, rien n'empêche que la scolastique soit en même temps traditionnelle et critique, de même qu'elle a pu çà et là se trouver dépourvue de l'un ou l'autre caractère, et même des deux à la fois. Ce n'est pas sans raison qu'on a reproché aux scolastiques du moyen âge, et même à leurs successeurs tout modernes, d'avoir été quelquefois malheureux ou peu adroits dans la mise en œuvre de la tradition patristique. Ne connaissant pas suffisamment et dans le détail les ouvrages des Pères, dont il n'avait d'ailleurs que des copies très incomplètes et très fautives, le moyen âge s'absorba volontiers dans la métaphysique du dogme et construisit avec un art consommé ces majestueuses synthèses que nous admirons encore, mais qui ont pourtant un défaut, celui de reposer sur des bases quelquefois fragiles, faute d'une suffisante et nécessaire analyse. En voulant trop préciser ce qui était parfois historiquement imprécis, la scolastique médiévale n'a pas toujours respecté suffisamment, dans sa teneur propre et originale, l'élément traditionnel, et, du même coup, elle a manqué de sens critique. De là, sur certains points d'ailleurs secondaires, des conclusions hâtives et discutables. Tant que la scolastique moderne et contemporaine ne reconnaîtra pas franchement ces lacunes, qui proviennent avant tout d'un vice de méthode, on aura beau jeu pour l'attaquer.

Il importe donc que ses disciples actuels ne se confinent pas dans les spéculations métaphysiques, mais prennent contact

avec les faits et l'histoire en général. Le moyen de faire œuvre traditionnelle n'est-il pas de se pénétrer et de se nourrir le plus possible de la pensée des représentants authentiques de la tradition, les Pères de l'Église? Du même coup on fera œuvre critique; car on sera obligé, pour mener à bonne fin ce travail, de confronter sans cesse les systématisations de la scolastique médiévale avec l'enseignement patristique. De ce parallèle intéressant jailliront à coup sûr des clartés nouvelles, qui ne pourront que mettre en un relief plus vigoureux la substance de la pensée scolastique.

La méthode positive suppose également le sens traditionnel et le sens critique. Elle n'est scientifique qu'à ce prix. Mais, de même que la scolastique doit se mettre en garde contre les défauts de ses qualités, je veux dire contre l'abus de la spéculation pure, de même la positive a un danger à craindre, l'abus de la critique. La forme la plus criante de cet abus est l'autonomie pratiquement absolue que revendiquent pour elle certains de ses partisans. De là à faire fi de la tradition et de l'enseignement officiel de l'Église, il n'y a qu'un pas. Ce pas n'a-t-il jamais été franchi par tel ou tel savant catholique, sous prétexte d'évoluer librement sur le terrain purement historique et critique? Il serait difficile de le nier.

Or, qui ne voit la gravité des conséquences où aboutit cette méthode?

Le bon sens nous dit que le vrai ne peut jamais être opposé au vrai. Du moment qu'une vérité est établie par le genre de preuve qu'elle comporte, on doit la tenir pour un fait définitivement acquis à la science. Il n'est pas permis ni de la révoquer en doute, ni d'émettre une proposition qui la contredise. Et cette observation s'applique surtout aux vérités dogmatiques qui appartiennent au dépôt de la révélation. Sous aucun prétexte, il n'est permis de les regarder comme une quantité négligeable. La lumière qu'elles projettent éclaire, bon gré mal gré, tout le domaine des sciences sacrées, et spécialement les vérités connexes, qui sont en contact avec elles. Les savants catholiques n'ont pas le droit de fermer les yeux à cette lumière, ni surtout d'énoncer une doctrine qui n'irait à rien moins qu'à l'éteindre.

Mais, dira-t-on, n'avons-nous pas le droit de choisir notre terrain d'étude, et la méthode qui nous paraît la meilleure pour faire œuvre scientifique? Pourquoi serions-nous obligés d'étudier en théologiens une foule de questions qui appartiennent, avant tout, à l'histoire et la littérature religieuses en général? Ces questions peuvent être l'objet d'un examen purement historique et critique. C'est précisément à ce point de vue que nous nous plaçons, et c'est de propos délibéré que nous négligeons le côté théologique. La liberté de la méthode, voilà ce que nous réclamons, au nom des intérêts de la science. Que si, au cours de nos études critiques, nous arrivons à des conclusions qui heurtent ou paraissent heurter l'enseignement des théologiens, cela ne prouve pas que nous ayons tort. Il y aura lieu, dans ce cas, d'examiner de plus près la nature et l'origine du conflit, et de voir si c'est la méthode théologique ou la méthode critique qui a fléchi dans son application. On sait que plus d'une fois les théologiens ont fait fausse route, et que leurs arrêts ne sont pas irréformables. La critique, d'ailleurs, ne se prétend pas elle-même infaillible; mais, si elle veut être scientifique, elle doit avoir son autonomie propre, et ne pas recevoir son mot d'ordre de la théologie.

Dans ce plaidoyer *pro domo* qu'on trouve chez certains catholiques, il y a des ambiguïtés de langage qu'il importe d'éclaircir. Les théologiens ne contestent pas qu'il y ait souvent utilité, et même en certaines circonstances nécessité de résoudre tel ou tel problème théologique par la méthode purement historique et critique. S'ensuit-il qu'on puisse se permettre une attitude dédaigneuse vis-à-vis de la théologie, et surtout qu'on ait le droit de récuser tout contrôle supérieur? Aucun catholique ne voudrait sans doute l'affirmer en principe. Les théologiens, dit-on, ne sont pas infaillibles. Sans doute, et ils sont eux-mêmes les premiers à demander que leurs théories soient l'objet d'un contrôle sérieux, mais équitable. Considérés individuellement, ils se savent, hélas! sujets à l'erreur; mais quand l'immense majorité et surtout l'unanimité des théologiens s'accordent à proclamer comme certain tel ou tel point de doctrine, ce serait une insigne témérité que de s'inscrire en faux contre cet accord universel.

Il en est de même, à plus forte raison, quand il s'agit des vérités définies par l'Église. Tout catholique doit reconnaître son magistère infaillible et s'incliner devant ses décisions. Qu'on ne vienne donc pas, sous prétexte de méthode scientifique, soutenir des thèses historiques ou exégétiques qui sont la négation au moins indirecte et implicite du dogme catholique. L'autonomie absolue de la critique, rêvée ou plutôt réalisée trop largement par certains catholiques, mène droit au protestantisme ou au rationalisme.

Tout ce qu'on peut accorder à ces écrivains, c'est une autonomie relative, c'est-à-dire la faculté de s'établir nettement sur le terrain historique et critique, en faisant abstraction du point de vue théologique. Mais *abstraction* ne veut pas dire *négation*; et il est de toute nécessité que les partisans de la méthode critique le comprennent, s'ils veulent faire en même temps œuvre catholique et scientifique. Car, encore une fois, le vrai ne pouvant pas être opposé au vrai, nous sommes sûrs d'avance qu'une méthode qui aboutirait à des conclusions opposées au dogme catholique est une méthode vicieuse, et qui n'a de scientifique que le nom ou l'apparence.

III

Ici se dresse, contre nous, la grande objection des rationalistes.

La théologie, disent-ils, n'est pas et ne peut pas être scientifique, pour la bonne raison qu'elle manque de la liberté et de l'autonomie absolue qui lui seraient nécessaires. Le théologien, quoi qu'il fasse, — et on peut en dire autant de tout fidèle, — est l'esclave du dogme, dont il est obligé de subir toutes les exigences, sans jamais pouvoir le modifier, le contredire ou le révoquer en doute. A quoi bon, dès lors, des recherches critiques qui sont conditionnées d'avance par un objet fixe et immuable, auquel il faut nécessairement aboutir? Car le théologien est obligé d'arriver, coûte que coûte, au but qui lui est imposé du dehors. Il y a là pour lui une préoccupation fatale, à laquelle il ne saurait se soustraire. Son travail en su-

bira l'influence dans une large et inévitable mesure. Il essaiera peut-être de donner à son raisonnement une apparence scientifique; il pourra même, de très bonne foi, s'imaginer personnellement qu'il y a réussi : mais, en réalité, tous ses efforts sont vains, parce que sa méthode est vicieuse. Ce qui lui manque, c'est la pleine et entière liberté de ses raisonnements et de ses recherches, autrement dit l'exemption de tout préjugé, l'absence de préoccupations confessionnelles. Le libre examen et la libre pensée sont la condition indispensable de la méthode scientifique.

Cette objection est spécieuse, mais elle n'est pas insoluble, tant s'en faut. D'abord, rien n'empêche les théologiens catholiques d'admettre que le libre examen soit une condition nécessaire de la science, pourvu qu'on l'entende comme il faut. L'Eglise, il est vrai, interdit aux fidèles de révoquer en doute les propositions de foi définie, et en cela elle est d'accord avec le bon sens, qui proclame la nécessité de respecter et de défendre les droits acquis de la vérité. Mais l'interdiction de douter d'une vérité acquise se concilie parfaitement avec le libre examen, tel que nous devons le concevoir dans l'espèce. En effet, notons-le bien, le libre examen et le doute ne portent pas, de leur nature, sur *la vérité* des propositions qui sont en cause, — et donc les exigences de la foi catholique sont sauvées, — mais uniquement sur leur *caractère scientifique*. Autre chose est de dire : *Cette proposition est vraie*, et autre chose : *Cette proposition est scientifique*. « Dans le premier cas, on affirme que la proposition correspond à une détermination de l'existence réelle; dans le second cas, on affirme qu'il y a en plus démonstration de cette correspondance... Il faut distinguer dans les propositions le caractère formel et le contenu matériel. Le libre examen et le doute portent sur ce caractère formel, sans porter sur la matière. On ne se demande pas d'une proposition qu'on sait d'une façon quelconque être vraie, *si elle est vraie*, on se demande seulement *si elle est* ou *si elle n'est pas scientifique*. Et rien dans le dogme n'interdit au catholique de se poser cette question ¹. »

1. Fonsegrive, *Le catholicisme et la vie de l'esprit*, Paris, 1899, p. 102 sq.

La théologie, aussi bien que l'histoire, peut donc avoir un caractère strictement scientifique, puisqu'il y a science toutes les fois qu'il y a preuve véritable, en d'autres termes, puisque la liberté d'investigation et d'examen réclamée par la science s'exerce, non sur la vérité même des propositions, mais sur l'existence ou la non-existence de la preuve dans l'ordre et le mode de connaissance qui sont mis en cause. Pourquoi donc faire intervenir je ne sais quelles influences psychologiques et morales, pour refuser à la théologie son caractère scientifique? « Quel qu'ait pu être l'état d'esprit de celui qui a disposé la preuve, si le psychologue peut s'en enquérir, le logicien n'a pas à s'en occuper. Les principes sont-ils solides, les raisonnements sont-ils concluants, les expériences sont-elles probantes? Voilà les seules questions que doit résoudre le logicien. Que venez-vous vous inquiéter de mes croyances intimes ou de mes superstitions? Voici mes raisonnements, eux seuls vous regardent, seuls ils sollicitent votre critique, ou votre réfutation, ou bien votre assentiment. Suis-je bouddhiste, païen, fétichiste, musulman ou chrétien? Cela doit vous être tout à fait indifférent. Mon œuvre vaut ce qu'elle vaut. Elle porte en elle-même de quoi montrer sa valeur. A cela seul vous devez vous attacher¹. »

Est-ce donc parce que la théologie emploie la méthode d'autorité, qu'on lui refuse toute valeur scientifique? Mais alors il faudrait frapper du même ostracisme toutes les sciences historiques, qui reposent sur l'autorité du témoignage, et même, jusqu'à un certain point, les sciences physiques et naturelles. Car il serait facile de montrer que les physiciens, les chimistes, les médecins, les astronomes, etc., font pratiquement une part assez large dans leurs études à l'autorité de leurs prédécesseurs et de leurs confrères. La théologie n'est donc pas dans une condition inférieure à celle des autres sciences, surtout des sciences historiques. Elle repose, comme

L'auteur de cet ouvrage a fort bien répondu à l'objection, et nous lui empruntons plusieurs des idées qui suivent en appliquant spécialement à la théologie ce qu'il dit du catholicisme en général.

1. Fonsegrive, *loc. cit.*, p. 111.

celles-ci, sur le témoignage, qui lui fournit ses données fondamentales, — avec cette différence que son témoin est Dieu lui-même, ou, si l'on aime mieux, sa parole, consignée dans l'Écriture et la Tradition, et fidèlement gardée et interprétée par l'Église. Le rôle du théologien est précisément d'établir tout d'abord l'existence de ce témoignage divin, autrement dit, le fait même de la révélation, et ensuite les sources authentiques où on le trouve. Dans tout ce travail, le théologien suit la méthode historique et critique. Il n'avance rien sans preuve, et tout le monde a le droit de contrôler ses assertions, de discuter ses raisonnements, de vérifier ses textes, en un mot de faire la critique de son œuvre. Et dans cet examen, si minutieux qu'on le suppose, le théologien ne demande qu'une chose, l'impartialité, qu'il s'est efforcé lui-même de mettre dans son travail.

À la base de toutes les spéculations et recherches théologiques, il y a donc un travail d'examen et d'investigation critique, tout aussi sévère et aussi libre que dans les autres sciences, et qui assure précisément à la théologie son caractère scientifique. On peut dire en stricte vérité, que l'édifice théologique tout entier repose sur des assises rationnelles et critiques.

Même après avoir établi la légitimité et la valeur scientifique des sources où il puise, et spécialement l'autorité du magistère ecclésiastique, le théologien fait une large part à la raison et surtout à la critique des documents. Il n'y a peut-être pas de science où les opinions, les théories et les systèmes aient autant de liberté qu'en théologie, à la condition de respecter ces vérités définitivement acquises qu'on appelle les dogmes de foi catholique. Et je n'en veux d'autre preuve que la multitude incroyable des systèmes les plus variés, les plus contradictoires même, qui foisonnent dans la science sacrée. C'est à peine si les propositions de foi elles-mêmes ont été une barrière suffisante pour les hardiesses de certains théologiens. Et ce n'est pas le spectacle qui cause le moins de surprise aux débutants de la science sacrée, que cette hardiesse et cette liberté d'allures qu'ils rencontrent, en particulier, chez ces vénérables théologiens du moyen âge, que

certain rationalistes regardent volontiers comme des esclaves intellectuels.

Ceci soit dit surtout pour venger la scolastique de ses détracteurs. Mais la liberté et la juste indépendance de la méthode existent aussi bien dans la théologie positive. Au dix-neuvième siècle, la critique biblique et la critique historique ont fait de tels progrès qu'elles ont amené un développement parallèle de la positive et l'ont obligée à suivre une méthode de plus en plus scientifique. Nous avons raconté, dans la première partie de ce travail, l'histoire sommaire du contre-coup théologique qui avait été la suite de ce mouvement critique : c'était déjà un commencement de réponse à l'objection rationaliste que nous venons de réfuter.

IV

Nos adversaires ne se tiennent pas pour battus; et, passant du domaine des idées à celui des faits, ils proclament hautement le caractère anti-scientifique de la théologie, sous prétexte qu'elle est en opposition avec les faits les mieux constatés par la science moderne. S'il faut les en croire, un vaste et irréductible conflit existerait entre les affirmations de la théologie catholique et les résultats acquis par la méthode critique dans toutes les branches de la science, aussi bien les sciences historiques et exégétiques que les sciences physiques et naturelles. Et ils tracent, avec une visible complaisance, le tableau de cette antinomie, qui amènera, d'après eux, la déchéance inévitable des idées théologiques.

Consultez, nous dit-on, la géologie, la paléontologie et l'astronomie, et vous verrez que le monde est beaucoup plus vieux que ne l'enseignaient les théologiens jusqu'à ces derniers temps, et peut-être encore à l'heure actuelle. Ses limites ont reculé, d'une façon prodigieuse, non seulement dans le temps, mais aussi dans l'espace. Nous savons maintenant que la terre, qui occupe un rôle si important dans le système théologique, n'est qu'un grain de poussière dans l'immensité des mondes habités ou habitables. Est-il bien sûr, d'autre part,

que l'origine de l'univers soit celle que lui attribue la théologie catholique? La thèse évolutionniste compte un très grand nombre de partisans dans les milieux scientifiques; et c'est là, il faut bien le reconnaître, un préjugé sérieux contre la doctrine traditionnelle. Les progrès les plus récents de la science, entre autres de la biologie et de l'embryogénie, tendent à établir de plus en plus que la vie est une résultante pure et simple des phénomènes physiques et chimiques. En réalité, tout se passe comme s'il n'y avait pas de frontière réelle entre les trois règnes de la nature : et c'est un fait presque acquis à la science. L'homme, lui-même, n'est que le produit d'une longue et incessante évolution qui s'accomplit depuis des milliers ou des millions de siècles.

Au reste, ajoute-t-on, les affirmations théologiques ne tiennent pas davantage devant la critique et l'histoire des religions comparées. Pour n'en citer qu'un exemple, les faits qui sont racontés au premier chapitre de la Genèse sur l'origine du monde et de l'homme n'ont rien d'historique. Il suffit de les rapprocher des mythes babyloniens pour apercevoir clairement leur étroite parenté avec ces récits fabuleux. Si les théologiens avaient eu le sens critique plus développé, ils eussent reconnu franchement ce caractère mythique, au lieu de se perdre dans un dédale de subtilités interminables et d'inventer d'innombrables systèmes pour les besoins de leur cause.

Bref, concluent nos adversaires, toutes les fois que la théologie s'est rencontrée avec la science moderne, elle a dû battre en retraite, et abandonner des positions qu'elle occupait depuis des siècles en souveraine incontestée. Ce recul très visible ne s'est pas d'ailleurs accompli sans peine, et les théologiens y ont mis de la mauvaise grâce. Ils ont syllogisé et subtilisé à l'infini. Mais ceci même est contre leur thèse. « Certes, la critique elle-même veut que, dans certains cas, on admette une réponse subtile comme valable. Le vrai peut quelquefois n'être pas vraisemblable. Une réponse subtile peut être vraie. Deux réponses subtiles peuvent même à la rigueur être vraies à la fois. Trois, c'est plus difficile. Quatre, c'est presque impossible. Mais que, pour défendre la même thèse, dix, cent,

mille réponses subtiles doivent être admises comme vraies à la fois, c'est la preuve que la thèse n'est pas bonne. Le calcul des probabilités appliqué à toutes ces petites banqueroutes de détail est pour un esprit sans parti pris d'un effet accablant ¹. »

On nous rendra cette justice, que nous n'avons pas cherché à affaiblir l'argumentation de nos adversaires. Il nous faut maintenant apprécier à sa juste valeur ce réquisitoire anti-théologique, non par une discussion détaillée des objections ainsi accumulées en quelques lignes, — cet examen nous mènerait beaucoup trop loin, — mais par un exposé sommaire des principes de solution qui sont la clé du problème. Nous n'avons pour cela qu'à nous référer au concile du Vatican, qui a prévu le cas et indiqué la solution.

Le concile n'admet pas qu'il puisse exister un conflit *réel* entre la foi et la raison, ni par conséquent entre la théologie authentique et la vraie science. Car il est impossible que Dieu, qui est en même temps l'auteur de la foi et de la raison, de la grâce et de la nature, puisse se renier lui-même; il est impossible, en d'autres termes, que le vrai soit opposé au vrai. Si donc un conflit se déclare entre théologiens et savants, entre la science sacrée et la science profane, nous sommes sûrs d'avance que l'antinomie est *apparente*, mais non réelle. Quelles que soient les prétentions respectives des deux puissances opposées, — nous parlons de la théologie *authentique* et de la science *définitive*, — il y a moyen de les concilier. Ce moyen pourra ne pas être aperçu tout d'abord, mais il existe; et, en attendant qu'on le trouve, il convient, ce semble, que le mode de connaissance le plus utile et le plus certain l'emporte sur l'autre.

Mais, presque toujours, le conflit ne tarde pas à s'évanouir au premier examen sérieux d'un esprit droit et éclairé. Car ce conflit apparent provient, en général, d'une des deux causes suivantes : tantôt de savants plus ou moins téméraires qui assoient leurs travaux sur des hypothèses, ou sur des systèmes métaphysiques ruineux; et tantôt de théologiens attardés qui s'obstinent à lier le sort du dogme catholique à

1. Renan, *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, Paris, 1894, p. 285.

celui d'explications vieilles, et continuent à défendre des positions insoutenables. C'est la raison donnée par le concile du Vatican : « L'apparence trompeuse d'une contradiction de ce genre naît le plus souvent de ce que les dogmes de la foi ne sont pas compris ou exposés selon la pensée de l'Église, ou bien de ce que des opinions fausses sont prises pour des conclusions de la raison ¹. »

Que plusieurs savants, sincèrement désireux de faire œuvre scientifique, aient été séduits, à leur insu peut-être, par les prétendus avantages d'une hypothèse en réalité fragile, ou d'une métaphysique de mauvais aloi, personne ne peut le contester. Les faits sont là qui le prouvent. Lorsque, par exemple, la science positive veut résoudre le problème de l'origine première de l'univers en éliminant l'acte créateur, elle outrepassse ses droits et sort complètement de son domaine. Elle se transforme, bon gré mal gré, en métaphysique matérialiste et athée. Ce n'est plus la science qui prononce ses arrêts, c'est un système philosophique absolument contestable. Il en est de même de l'évolutionisme qui prétend expliquer l'histoire du monde organique et l'homme lui-même par une série de transformations inconnues. Au point de vue scientifique, c'est une pure hypothèse, qu'aucun fait sérieux n'est venu confirmer. Des anthropologistes non suspects de complaisance pour la doctrine catholique, comme Virchow, l'ont déclaré nettement ². D'autres savants de la même école, Hæckel et Broca, reconnaissent, avec une franchise qui les honore, que ce sont des raisons philosophiques qui les obligent à admettre le transformisme ³. Aveu significatif, qui confirme à sa manière le langage du concile du Vatican.

1. Const. *Dei Filius*, cap. IV, 3. dans Denzinger, *Enchiridion*, n. 1645.

2. Je pense que l'auteur fait allusion à ces paroles : « Sur le point de jonction du règne organique au règne inorganique, nous devons simplement reconnaître qu'en réalité nous ne savons rien... On ne connaît pas un seul fait positif qui établisse qu'une génération spontanée ait jamais eu lieu, qu'une masse inorganique se soit jamais spontanément transformée en masse organique... Ceux qui disent le contraire sont contredits par les savants et non par les théologiens. » Cité dans le *Dictionnaire apologétique* de Jaugey, col. 1378.

3. On peut voir quelques textes en ce sens dans *La religion en face de*

Que de fois surtout le dogme catholique a-t-il été incompris ou défiguré par les rationalistes qui le citent et le combattent dans leurs ouvrages ! La plupart d'entre eux ne se donnent pas la peine de s'initier aux premiers rudiments de la théologie, et abordent ainsi, sans la moindre préparation, les études les plus délicates et les plus complexes. N'est-ce pas se condamner d'avance à des appréciations injustes et des erreurs inévitables ? Que diraient-ils d'un théologien qui voudrait s'occuper avec un pareil sans-gêne des questions scientifiques ? Ne serait-ce pas le lieu de répéter le mot fameux : *Ne, sutor, ultra crepidam ?* Et pourtant elle existe, cette prétention de théologiser sans savoir la théologie. Nous en avons eu de nombreux exemples au dix-neuvième siècle. On se rappelle sans doute celui de Vacherot, argumentant contre l'abbé Gratry sur des questions dont il ne connaissait pas le premier mot. Vacherot, du moins, eut le mérite de reconnaître ses erreurs, après en avoir lu attentivement la réfutation qu'en avait faite son adversaire¹. Mais il n'en est pas toujours ainsi, et le dogme catholique est souvent l'objet d'imputations calomnieuses, que leurs auteurs, cent fois réfutés, ne rétractent jamais.

En voici un exemple, entre mille. Un philosophe universitaire qui n'était pas sans mérite, Paul Janet, s'avisa un jour de publier, dans la *Revue des Deux-Mondes*, 15 mai 1869, un long article sur le péché originel et l'idée de justice. On ne devait pas s'attendre évidemment à y trouver une apologie du dogme catholique ; mais on pouvait espérer du moins, de la part d'un homme qui occupait une situation éminente dans l'université de France, un exposé authentique et impartial de la doctrine qu'il combattait. Erreur et illusion complète. Janet présenta

la science, par l'abbé Arduin, 3^e édition, 1883, 2^e partie, t. II, p. 358, note ; p. 379 sq. K. Vogt, par exemple, a fini par se rallier à la théorie de Darwin, parce qu'il a cru « pouvoir, avec elle, se passer de Dieu ».

1. Ce n'est pas tout à fait l'impression que produisent les paroles de Vacherot. Voir sa lettre à l'*Univers*, dans Gratry, *La sophistique contemporaine*, 2^e édition, 1851, p. 277 sq. Dans *La religion*, Paris, 1869, il écrit, page 139 : « Très exercé à la discussion des textes, il (*le Père Gratry*) a pu rectifier des inexactitudes échappées à l'auteur de l'*Histoire critique de l'école d'Alexandrie*..., il n'a point réussi à infirmer la thèse générale. » Je ne sais si ailleurs la rétractation a été plus complète. — J. V. B.

comme l'enseignement officiel de l'Église cette contre-vérité, que le péché originel est un acte personnel de chacun de nous ; et tout son article est consacré à démontrer l'injustice, la cruauté, et les contradictions flagrantes d'une doctrine qu'il attribue faussement à l'Église. Un théologien de valeur, l'abbé E. Méric, professeur à la Sorbonne, lui signala son erreur, et lui démontra, pièces et preuves en main, que les docteurs catholiques les plus autorisés considèrent le péché originel comme un *acte* exclusif et personnel de nos premiers parents, et comme un *état* de naissance, non comme un *acte* de leurs descendants ¹. Devant une démonstration si topique, venant surtout d'un de ses confrères en Sorbonne, il semble que le professeur rationaliste aurait dû modifier son article et reconnaître loyalement sa méprise. Il n'en fut rien. Vingt ans après, Paul Janet publiait en volume son fameux article, et maintenait ses premières affirmations et conclusions, sans laisser entendre au lecteur que l'ouvrage tout entier reposait sur un faux supposé. Est-ce une attitude digne d'un philosophe ? Et peut-on vraiment se permettre de telles libertés vis-à-vis de l'Église et de la théologie ?

Prêter à l'Église, pour le mieux réfuter, un enseignement qui n'est pas le sien, est une tactique qui suppose une ignorance lamentable ou la plus insigne déloyauté. La première hypothèse est sans doute celle qui se vérifie le plus souvent : mais alors comment peut-on se targuer de méthode et d'esprit scientifiques ? Avant de traiter *ex professo* de questions théologiques, les rationalistes feraient bien de se mettre tout d'abord à l'étude du catéchisme.

De leur côté, les théologiens, il faut bien le reconnaître, ont eu leur part de responsabilité dans ces conflits plus ou moins aigus qui se sont déclarés entre le dogme et la science. Ils n'ont pas toujours su rester dans les justes limites du domaine authentique qui leur appartient. Quelques-uns se sont aventurés, parfois à la légère, sur le terrain scientifique, où ils n'avaient pas la compétence requise. De là, des faux pas inévitables, spécialement à propos de la cosmogonie mosaïque.

1. E. MÉRIC, *La chute originelle et la responsabilité humaine*, 3^e édition, Paris, 1877.

Que de dissertations inutiles et à côté, sur un sujet qui ne relève pas de la théologie, si ce n'est dans ses grandes lignes ! Et dans ces dissertations elles-mêmes, que d'arguments boiteux, que d'explications enfantines, pour concilier le texte biblique avec les données de la science ! C'est alors qu'on vit ce spectacle attristant de théologiens tantôt dédaigneux des découvertes géologiques, et tantôt préoccupés outre mesure des conséquences qu'elles pouvaient avoir. On discuta longtemps sur le sens du mot *jour*, et on se crut obligé de prendre parti, soit pour les jours de vingt-quatre heures, soit pour les jours-périodes, soit pour les jours symboliques. Il y a vingt-cinq ans à peine, Mazzella tenait encore fermement au système des jours ordinaires ; et quand on lui objectait que les fossiles supposent un long séjour dans les couches géologiques, il répondait tout uniment que Dieu les a créés *in statu perfecto* à l'état de fossiles, tels que les géologues les rencontrent ¹.

Mêmes affirmations risquées dans les questions de chronologie relatives à l'ancienneté de l'homme sur la terre. Les théologiens, certes, n'étaient pas tenus de se prononcer sur un sujet si complexe, qui n'a qu'un rapport très lointain avec la théologie proprement dite. Quelques-uns néanmoins, préoccupés outre mesure du point de vue apologétique, ont voulu à tout prix que les chiffres donnés par le Pentateuque fussent une limite inviolable pour la science, comme si l'auteur sacré avait eu l'intention formelle de faire un calcul rigoureusement chronologique. Mais les progrès de la science ont obligé les plus récents apologistes à reculer notablement les dates traditionnelles, et à assigner à l'humanité une durée plus considérable ².

Ces fluctuations de l'apologétique produisent, hélas ! une singulière impression, sur les croyants comme sur les incrédules. Ceux-là en éprouvent un réel malaise, et ceux-ci, tout triomphants, s'affermissent davantage dans ce préjugé suranné

1. MAZZELLA, *De Deo creante*, Rome, 1830, p. 156 sq. [Dans la seconde édition, la seule que j'aie sous les yeux, la position de Mazzella est beaucoup plus négative que positive. — J. V. B.]

2. Voir Mangenot, art. *Chronologie* dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. II, p. 718 sq. et Pelt, *Histoire de l'Ancien Testament*, Paris, 1901, t. I, p. 115 sq.

que la foi et la science sont incompatibles. Et c'est ainsi que s'éternise le conflit, d'autant plus vif et plus aigu que certains théologiens ont souvent témoigné leur dédain pour la science, ou employé contre leurs adversaires une méthode peu scientifique. Quand on se trouve en face d'objections sérieuses, appuyées sur des faits indiscutables, pourquoi s'obstiner à défendre des opinions plus ou moins traditionnelles, respectables à coup sûr, mais qui n'appartiennent pas au dogme catholique? L'ingéniosité qu'on déploie dans ce travail ingrat n'aboutit qu'à une chose : elle justifie, hélas ! dans une certaine mesure, le reproche de subtilités et de banqueroutes que Renan adresse en bloc à la théologie. Certes, hâtons-nous de le dire, ce reproche, tel qu'il est formulé plus haut, est absolument injuste. Il suffit, pour s'en convaincre, de faire l'expérience indiquée par Renan lui-même, de lire avec soin un traité quelconque de théologie, et de savoir distinguer entre la doctrine authentique de l'Église et les opinions des théologiens. C'est pour avoir oublié ou méconnu cette distinction fondamentale, que le critique rationaliste s'est fourvoyé dans ses reproches. Il a confondu le dogme lui-même avec les explications plus ou moins réussies de tel ou tel de ses interprètes. Ces explications sont révisables, et, de fait, ont été souvent révisées par une science mieux informée. Les théologiens ont tout intérêt à faire le départ exact entre ce qui est de foi, ou simplement certain, ou probable, ou hypothétique. Leurs travaux y gagneront en clarté, en justesse et en sécurité. Ils auront surtout un caractère plus scientifique. Et les savants eux-mêmes, du moins ceux qui tiennent à se faire une opinion personnelle dans les questions semi-théologiques, trouveront plus facilement la solution de certains problèmes ; ils connaîtront mieux les limites qu'ils doivent respecter, et celles qu'ils ont toute liberté de franchir. Bien des malentendus seront ainsi dissipés, et les conflits entre la science et la théologie deviendront beaucoup plus rares, ou du moins plus faciles à trancher.

Le temps n'est plus, Dieu merci ! où certains théologiens traitaient les savants de « piliers de laboratoires¹ ». Ils pro-

1. Je ne sais à qui l'auteur fait allusion. — J. V. B.

fessent, au contraire, une très haute estime pour la science, s'intéressent à ses découvertes, en tiennent compte dans leurs travaux. N'est-ce pas la preuve expérimentale que la théologie n'est pas opposée à la science? Ajoutez à cela le soin de plus en plus scrupuleux que mettent les théologiens à suivre dans leurs études personnelles une méthode strictement critique. Ils savent que la théologie est assez belle et assez digne d'intérêt par elle-même pour mériter qu'on l'étudie sans préoccupation étrangère, avec tout le désintéressement, l'impartialité et la rigueur de méthode qui sont indispensables au progrès scientifique.

CHAPITRE IX

LE TRAITÉ *DE VERA RELIGIONE* AU XIX^e SIÈCLE

✓ Le traité *De vera religione*, qui a pour objet d'établir la divinité du christianisme, s'est formé au dix-septième et au dix-huitième siècle. Les attaques du philosophisme contre la religion chrétienne amenèrent les théologiens à coordonner en un tout scientifique les données éparses de l'apologétique doctrinale. et à démontrer ainsi que le christianisme avait Dieu lui-même pour auteur, dans la personne de Jésus-Christ. Le traité *De vera religione* se trouva ainsi constitué, dans ses grandes lignes, d'une façon définitive; mais il comportait des perfectionnements de détail d'autant plus importants et nombreux que les rationalistes l'attaquèrent de tous côtés au cours du XIX^e siècle. Tour à tour ou simultanément, on s'efforça de prouver que le miracle et le surnaturel en général sont impossibles; que les Livres Saints n'ont pas un caractère suffisamment historique pour être utilisés comme valeur testimoniale; que la divinité de Jésus-Christ est loin d'être un fait acquis; qu'au surplus les cultes non chrétiens, dont l'origine humaine est incontestable, offrent les ressemblances les plus frappantes avec le christianisme, etc. Il y avait là matière à des débats nouveaux et multiples.

Les théologiens s'en rendirent compte; et, sans changer le fond même de la méthode apologétique, qui leur paraissait excellent, et à bon droit, ils s'appliquèrent tantôt à perfectionner la preuve du miracle et de la prophétie, tantôt à modifier l'ordre des parties qui composent l'ensemble de la démonstration chrétienne, tantôt à enrichir le traité d'un argument nou-

veau, emprunté à la transcendance du christianisme vis-à-vis des autres religions.

Cependant, ces modifications de détail ne parurent pas suffisantes à certains esprits qu'effrayait, surtout dans le dernier quart du siècle, le progrès incessant du criticisme. Ils estimèrent que la méthode traditionnelle, excellente en elle-même et pour des esprits bien préparés, ne satisfait plus aux exigences de la pensée contemporaine, et qu'elle doit céder la place à une méthode plus moderne, où la notion d'*immanence* joue le principal rôle, et qui met surtout en relief la valeur et la vertu intrinsèque du christianisme.

Nous avons à exposer et à apprécier sommairement, dans ce chapitre, les diverses tentatives qui ont été faites à ce double point de vue de *modifications* secondaires et de *transformation radicale* de l'apologétique traditionnelle¹.

I

Rappelons d'abord brièvement en quoi consiste la méthode ordinaire. Il sera plus facile de saisir la portée des innovations qu'on a proposées au siècle dernier.

Le traité théologique de la *Vraie Religion* suppose lui-même, comme on le sait, l'admission préalable de certaines vérités naturelles, qui en sont comme le préambule philosophique.

Au premier rang de ces vérités, il faut mettre l'existence d'un Dieu personnel et infiniment parfait, créateur du monde et maître absolu de l'univers, pouvant manifester sa puissance et garantir sa parole par des miracles. Il appartient aux philosophes catholiques de prouver solidement ces vérités, qui sont la base nécessaire de l'apologétique traditionnelle. Ces principes une fois démontrés, l'apologiste peut commencer à construire sur un fondement inébranlable l'édifice théologique. Il

1. L'auteur n'a traité que la première partie de son sujet. Pour aborder la seconde, il sentait le besoin de se documenter davantage, et, je crois, d'asseoir ses propres idées. En attendant, il se mit aux chapitres suivants. La mort ne lui permit pas de revenir à celui-ci. — J. V. B.

doit d'abord établir la nécessité morale de la révélation et la possibilité du miracle. Cette démonstration préliminaire, loin d'être superflue, vise directement deux préjugés rationalistes. Le premier, c'est que toutes les religions sont également bonnes, c'est-à-dire également indifférentes, et que le christianisme n'est qu'une forme spéciale de l'évolution religieuse. On combat cette théorie, en établissant la nécessité morale d'une révélation divine. Le second préjugé, c'est que le surnaturel est impossible, et qu'on ne saurait dès lors accorder aucune valeur historique aux récits qui parlent de miracles. En démontrant la possibilité du miracle, l'apologiste répond d'avance à cette objection.

Ce travail préliminaire accompli, on aborde directement la grande thèse historique qui est le fond même du traité, et qui a pour but de prouver la divinité du christianisme. Descendant le cours des âges et contemplant les phases successives de la révélation divine, l'apologiste établit d'abord en quelques mots le fait de la révélation primitive, passe ensuite à la révélation mosaïque, et termine par la révélation chrétienne, but et couronnement des deux autres. Telle est, dans ses grandes lignes, la marche générale, suivie par les théologiens qui étudient le traité de la vraie religion. C'est la méthode la plus logique, et qui semble consacrée par l'usage qu'en a fait le concile du Vatican.

A cette méthode, qu'on pourrait nommer *descendante*, parce qu'elle parcourt successivement les différentes phases de la révélation selon l'ordre chronologique, quelques apologistes préfèrent une autre, qu'ils appellent *ascendante*, parce qu'elle suit l'ordre inverse. Au lieu de commencer par l'Ancien Testament, ils prennent leur point de départ dans le Nouveau, pour remonter ensuite le cours des âges. C'est la méthode que préconise, entre autres, le sulpicien Brugère, un de ses principaux partisans¹. S'inspirant du mot de Pascal, que « les hommes ont mé-

1. Brugère, *De vera religione*, Paris, 1873, p. xvi, xvii, et 94 sq. — Avant lui, le P. de Valroger, s'inspirant lui-même de l'exemple donné au dix-huitième siècle par le savant évêque d'Avranches, Huet, recommandait aussi cette méthode, dans son *Introduction historique et critique aux livres du Nouveau Testament*, t. I, Paris, 1861, p. xxvi sq. « Il est en effet rationnel de procéder du plus connu au moins connu, du plus facile au plus diffi-

pris pour la religion et peur qu'elle soit vraie », il croit que les esprits contemporains trouvent, dans l'examen de la révélation mosaïque et surtout de la révélation primitive, des difficultés beaucoup plus nombreuses et plus fortes que dans l'étude apologétique du christianisme. Des faits qui se sont passés, il y a trente ou quarante siècles, dans les déserts de l'Arabie, ne sont pas de nature, dit-il, à frapper autant les esprits que le grand fait chrétien. Il vaut donc mieux commencer par les mettre en face de la religion chrétienne, et s'efforcer, par ce contact direct, de faire tomber les préjugés qu'ils peuvent avoir contre elle. On leur démontrera d'abord la divinité du christianisme par son excellence intrinsèque, et spécialement par son mode d'enseignement, son dogme et sa morale. Viendra ensuite l'examen des faits historiques qui établissent la même thèse : à savoir la conversion du monde, le témoignage des martyrs, et les faits merveilleux qui sont relatés dans le Nouveau Testament. Alors, mais alors seulement, on pourra aborder avec fruit l'étude de la révélation mosaïque, et finalement celle de la révélation primitive, qui apparaîtront ainsi comme de simples ébauches préparatoires du christianisme.

Cette méthode, fait observer Brugère, n'est que l'application du mot de Pascal : « Les hommes ont mépris pour la religion ; ils en ont haine, et peur qu'elle soit vraie. Pour guérir cela il faut commencer par montrer que la religion n'est point contraire à la raison ; ensuite, qu'elle est vénérable, en donner respect ; la rendre ensuite aimable, faire souhaiter aux bons qu'elle fût vraie, et puis montrer qu'elle est vraie ¹. »

Il n'y a rien à objecter, ce semble, contre la légitimité de cette méthode, qui ne prétend pas d'ailleurs se substituer, d'une façon absolue, à la méthode ordinaire, mais tient seulement compte des circonstances actuelles, pour mieux tourner la difficulté du problème apologétique et s'adapter davantage aux

cile ; surtout quand l'étude des questions claires fournit les moyens de bien résoudre les questions obscures, et peut dispenser d'études plus longues, plus compliquées. Or, sans nul doute, l'examen critique du Nouveau Testament est plus facile que celui de l'Ancien ; il y prépare, et, quand le temps manque, il peut en dispenser. »

1. Pascal, *Pensées*. Soumission et usage de la raison, XXXII. ✓

exigences contemporaines. Elle n'est pas en contradiction avec la méthode descendante, suivie par le concile du Vatican. Car rien ne prouve que ce dernier ait voulu tracer une règle absolue à l'apologétique, et condamner d'avance toute modification accidentelle de la méthode communément reçue.

Le professeur Didiot a proposé une méthode un peu différente, mais qui rappelle beaucoup la précédente. D'après lui, le concile du Vatican l'aurait clairement formulée dans la constitution *Dei Filius*. « Pour la première fois, dit-il, cette question de méthode apologétique s'est présentée en 1870 au tribunal d'un concile œcuménique. La solution qu'elle y a reçue nous servira de lumière et de guide. Catholique, pourrions-nous mieux faire? Théologien, n'avons-nous pas surtout à mettre en œuvre les documents de la théologie authentique?.... Or, dans le chapitre III de sa première constitution dogmatique, le concile du Vatican résume la démonstration de l'existence de la révélation en deux points : 1^o *Le fait même de l'Église*, qui est manifestement divine; 2^o *les faits relatifs aux origines de la foi chrétienne*, manifestement divins eux aussi, et faisant partie du patrimoine assuré à l'Église par le Fils de Dieu qui l'a fondée ¹. » Le docte professeur cite alors le texte conciliaire ² à l'appui de son affirmation, et déclare qu'il l'adopte pour programme. « Nous étudions d'abord, dit-il, *le fait de l'Église*, nous en analysons

1. Didiot, *Logique surnaturelle objective*, Lille, 1892, p. 209.

2. Ut... fidei nostræ obsequium rationi consentaneum esset, voluit Deus... externa jungi revelationis suæ argumenta, facta scilicet divina, atque imprimis miracula et prophetias, quæ quum Dei omnipotentiam et infinitam scientiam luculenter commonstrent, divinæ revelationis signa sunt certissima et omnium intelligentiæ accommodata. Ut autem officio veram fidem amplectendi in eaque constanter perseverandi satisfacere possemus, Deus per Filium suum unigenitum Ecclesiam instituit, suæque institutionis manifestis notis instruxit, ut ea tamquam custos et magistra verbi revelati ab omnibus posset agnosci. Ad solam enim catholicam Ecclesiam ea pertinent omnia quæ ad evidentem fidei christianæ credibilitatem tam multa et tam mira divinitus sunt disposita. — Quin etiam Ecclesia per seipsam, ob suam nempe mirabilem propagationem, eximiam sanctitatem et inexhaustam in omnibus bonis fecunditatem, ob catholicam unitatem invictamque stabilitatem, magnum quoddam et perpetuum est motivum credibilitatis, et divinæ suæ legationis testimonium irrefragabile.

les caractères, nous en déduisons les conséquences. — Passant ensuite au *témoignage de l'Église*, nous en examinerons la forme et la valeur. — Puis nous en discutons le contenu relativement au groupe d'où elle est sortie, à son fondateur, à ses antécédents, à ses propres privilèges.^{1.} »

L'innovation proposée par le chanoine Didiot n'a eu qu'un médiocre succès dans les milieux théologiques; et on a contesté le bien-fondé de l'argumentation qu'il prétend tirer du concile du Vatican. « Une méthode apologétique qui rejetterait au second plan la preuve par les miracles et les prophéties, et la subordonnerait à la preuve par les caractères de l'Église, serait, à notre avis, non pas en conformité, mais en opposition complète avec les déclarations de la constitution *Dei Filius*. Si nous comprenons bien le savant professeur Didiot, il ne suit cette méthode que parce qu'il veut faire à la fois œuvre d'apologiste et de théologien. et plus encore de théologien que d'apologiste. C'est en se plaçant au même point de vue qu'il cherche, au commencement de son volume, un appui à la certitude naturelle et aux preuves de l'existence de Dieu, dans les déclarations de l'Église : ce qui serait une résurrection du fidéisme et du traditionalisme, si cette marche était proposée comme la marche normale de l'apologétique. C'est donc un traité théologique des preuves du fait de la révélation, plutôt qu'une apologétique, qui nous est présenté par le vénérable auteur. Cela posé, il est vrai que sa méthode est conforme aux déclarations du concile du Vatican, puisque ce concile enseigne que toutes les preuves de la divinité du christianisme nous sont offertes par l'Église. Mais il y aurait de sérieux inconvénients à considérer la méthode de M. Didiot comme principalement apologétique^{2.} »

1. *Loc. cit.*, p. 210.

2. Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*. — La constitution *Dei Filius*, Paris, 1895, t. II, p. 161-162. Le savant professeur de Nancy ajoute avec raison ses paroles : « Nous avons beau relire le texte du concile du Vatican, nous n'y voyons pas le plan que M. le chanoine Didiot propose. Sans doute, le concile dit qu'à l'Église catholique appartiennent les preuves de la crédibilité de la révélation, divinement disposées par Dieu; mais il ne dit point que c'est sur le témoignage de l'Église que l'apologiste doit appuyer ces preuves; il

D'autres apologistes ont cru devoir apporter des modifications plus considérables à la méthode traditionnelle. Nous avons déjà dit comment M^{sr} d'Hulst fut amené à sacrifier le rôle apologétique de l'Ancien Testament, et l'hostilité que rencontra cette tentative chez les théologiens. Sans aller aussi loin que le distingué prélat, de nouveaux apologistes se sont préoccupés comme lui des difficultés que soulève la démonstration de l'historicité de l'Ancien Testament, surtout du Pentateuque. Et, devant la gravité du problème, ils ont cru pouvoir proposer une solution conditionnelle et provisoire, *dans l'hypothèse* où il serait définitivement démontré que la majeure partie du Pentateuque a été rédigée longtemps après Moïse. Ici, nous laissons la parole à l'éminent archevêque d'Albi, M^{sr} Mignot, qui a indiqué cette solution dans une Lettre importante et très remarquée sur la Critique et l'apologétique biblique.

« Les preuves tirées de l'Écriture sont et seront toujours excellentes. Pour les rendre plus saisissantes, les accommoder aux besoins de beaucoup d'esprits à l'heure actuelle, il suffit de déplacer légèrement les travaux de défense, de modifier les procédés de l'attaque; en d'autres termes, d'intervertir l'ordre de nos preuves. S'il est vrai, toujours par hypothèse, que plusieurs de nos livres sacrés réputés les plus anciens ont été composés à une date relativement récente sur des documents d'une très haute antiquité; que la rédaction définitive ait eu lieu après l'apparition des grands prophètes — ce que je n'examine pas ici, — ne serait-il pas plus simple de s'appuyer tout d'abord sur ces derniers et de reconstituer par eux l'histoire d'Israël? Laissant provisoirement de côté le Pentateuque, jusqu'à la fin du procès, on reconstruirait la révélation biblique d'après les documents incontestés par les rationalistes eux-mêmes : je veux dire en s'appuyant sur Amos, Osée, Michée, dont l'authenticité est aussi certaine que celle des épîtres aux Romains, aux Galates, aux Corinthiens. Dans ces conditions,

présente au contraire ces preuves avant celles qui résultent des caractères de l'Église, et par lesquelles M. Didiot est obligé de commencer sa démonstration. » *Loc. cit.*, p. 159.

la critique négative n'aurait plus à reprocher aux savants catholiques de prendre pour des récits historiques des mythes et des légendes, pour personnages réels des familles, des peuplades, des tribus entières.

« Rien ne serait sacrifié. De plus, comme il est difficile, au dire des critiques, de faire la part exacte de la poésie, de l'imagination, du merveilleux renfermés dans la Genèse, l'Exode et les Nombres, on se bornerait d'abord à reconstituer l'histoire religieuse d'Israël grâce aux données des prophètes, sans tenir compte de l'histoire anecdotique proprement dite, dont ils ne parlent guère dans leurs très courts écrits. Leur mission, au reste, n'était pas de refaire l'histoire du passé de leur nation. Il serait aisé de revenir à celle-là au moyen des psaumes si pleins d'allusions à la vieille histoire d'Israël, et dont la date, quoique incertaine, est cependant ancienne ¹. »

Ce déplacement de base scripturaire, dans l'argumentation qui a pour but d'établir la divinité de la religion mosaïque, aurait-il en même temps l'efficacité et l'innocuité que lui attribue le savant archevêque d'Albi? Il est permis d'en douter.

« L'apologiste qui ne voudra partir que des écrits de l'Ancien Testament tenus pour authentiques par les adversaires eux-mêmes, se verra confiné sur un terrain d'évolution extrêmement restreint. Pour la portion minimiste et radicale de cette école, il ne reste presque plus rien datant d'avant l'exil : Amos, Osée, quelques fragments de Michée, d'Isaïe et de Jérémie, un bien petit nombre de psaumes; les autres seraient postérieurs au septième siècle, notamment ceux où se lit en abrégé l'histoire des origines d'Israël. Cette dernière conclusion est admise par les plus modérés ².

« Ce qu'on nous laisse des prophètes est donc trop peu de chose pour en tirer la matière d'une histoire des temps qui les ont précédés. Un petit nombre de psaumes, par exemple le LXXVII^e, le CIV^e et le CV^e, résument assez bien les pérégrin-

1. *Lettres* (V^e lettre)... sur les études ecclésiastiques, Albi, 1901, p. 42-43.

2. Cf. S. R. Driver, *An introduction to the literature of the Old Testament*, 5^e édit., p. 362.

nations des Hébreux, depuis Abraham jusqu'à la conquête de la Terre promise; mais si vous faites abstraction de l'historicité des récits que le Pentateuque, le livre de Josué et celui des Juges nous font des mêmes événements, comment saurez-vous si ces chants nationaux reflètent une histoire plutôt qu'une légende aimée? S'ils sont si clairs pour nous, c'est que nous les lisons à la lumière de l'Histoire sainte... Il est à craindre qu'en enlevant aux livres poétiques la base naturelle sur laquelle l'exégèse traditionnelle les avait appuyés jusqu'ici, nous ne nous mettions du même coup dans l'impossibilité de refaire l'histoire primitive de la religion des Hébreux...

« La nouvelle méthode pourra bien suffire en des cas particuliers, ou encore faire impression sur certains esprits, — et c'est là sa valeur relative; — mais, d'une façon générale, l'apologétique gagnera à garder, comme point de départ, ces récits du Pentateuque dont l'inauthenticité n'a pas été démontrée, et ne le sera jamais, puisqu'ils portent en eux-mêmes le témoignage de leur haute antiquité. Les spécialistes en la matière conviennent assez généralement que ces textes nous donnent de la religion hébraïque une formule moins complète, moins proche du culte en esprit et en vérité que celle qui se rencontre dans les écrits prophétiques. Or, à qui fera-t-on croire qu'un Juif du temps d'Esdras, a été assez malavisé pour mettre dans la bouche de Moïse des discours capables de heurter les habitudes d'esprit et, jusqu'à un certain point, la pensée religieuse des hommes de son temps? Cet anachronisme de mille ans me paraît aussi invraisemblable qu'une Somme théologique de saint Thomas écrite au vingtième siècle. Voilà pour les exigences de la critique historique. Au point de vue théologique, la chose est encore plus inadmissible. Sans parler de la fraude intolérable que cette hypothèse suppose nécessairement en plus d'un endroit, où la fiction littéraire est inadmissible; comment se faire à l'idée que l'Esprit saint ait, au cinquième siècle, inspiré des textes ne répondant plus aux besoins présents, mais se référant à un état de choses disparu depuis longtemps. Je n'arrive pas à comprendre une intervention extraordinaire de Dieu pour faire retarder de six siècles au moins l'enseignement donné par les Prophètes. Au

contraire mettez le Pentateuque, pris en sa substance, avant la littérature prophétique; et tout s'harmonisera pour le mieux ¹. »

Parmi les savants catholiques qui ont bien mérité de l'apologétique doctrinale au dix-neuvième siècle, il est juste d'assigner une place à part à l'abbé de Broglie, professeur à l'Institut catholique de Paris. Penseur original et vigoureux, chercheur infatigable, doué d'un sens apologétique très développé, il ne cessa, toute sa vie, de travailler au perfectionnement de la méthode traditionnelle. Il proposa, entre autres, un procédé nouveau pour établir l'authenticité mosaïque du Pentateuque, et s'appliqua surtout à mettre en relief ce qu'il appelle le *surnaturel historique*, c'est-à-dire la transcendance souveraine du christianisme comparé aux autres religions.

Au lieu de démontrer, selon la méthode ordinaire, que le Pentateuque tout entier est l'œuvre de Moïse, auteur et témoin des grands événements qui ont accompagné la promulgation de l'ancienne loi, et de s'appuyer ensuite sur le témoignage mosaïque, pour prouver que ces faits se sont passés comme le raconte le texte sacré, l'abbé de Broglie adopte et conseille une marche différente. D'après lui, les questions de critique littéraire doivent céder le pas, au moins provisoirement, à certaines questions d'histoire, qu'on peut résoudre, sans établir au préalable l'authenticité du Pentateuque. Et, appliquant ce principe aux grands événements qui présentent Moïse comme le libérateur et le législateur d'Israël, il s'efforce de démontrer les trois assertions suivantes :

1° L'exode des Israélites s'est accompli en corps de nation sous la direction de Moïse;

2° Moïse a promulgué une loi religieuse qui a été reconnue et acceptée des Israélites;

3° La loi promulguée par Moïse contenait le principe dogmatique du monothéisme et l'interdiction de l'idolâtrie et représentations figurées de la divinité ².

Après avoir précisé le sens et la portée de ces trois thèses,

1. Le P. DURAND, dans les *Études*, 5 février 1902, p. 355 sq.

2. Abbé DE BROGLIE, *Questions bibliques*, Paris, 1897, p. 66.

l'abbé de Broglie déclare qu'elles « peuvent être démontrées par des arguments indépendants des questions de critique relatives au Pentateuque ». Ces arguments, il les emprunte surtout à la tradition du peuple juif, « plus forte qu'aucune autre tradition de ce genre chez aucun peuple. S'il s'agissait d'une tradition relative à un fait littéraire, à l'authenticité d'un document, il pourrait y avoir certains doutes, et il importerait de voir jusqu'où cette tradition remonte. Mais il s'agit d'un fait social public, fait qui a été l'origine même de la vie nationale d'Israël. Il ne s'agit pas d'un fait de détail, mais de l'événement le plus vaste, le plus important, le plus frappant qui puisse exister dans l'histoire d'une nation. Si la tradition n'était pas admise comme preuve d'un fait pareil, toute l'histoire s'écroulerait¹ ». Or, dans l'espèce, les preuves de la tradition juive, au sujet du récit de l'exode et de la loi donnée par Moïse, sont nombreuses. On peut invoquer en leur faveur le témoignage des prophètes, dont l'authenticité n'est pas contestée par les rationalistes; celui des psaumes, dont un grand nombre remonte, de l'avis de tous, à une époque reculée; et même celui du Pentateuque, considéré à tout le moins comme livre d'histoire anonyme postérieur aux événements, c'est-à-dire semblable à la plupart des ouvrages dont le témoignage sert de fondement à l'histoire des différents peuples. Car, même en supposant que le Pentateuque ne soit pas de Moïse, « il ne s'ensuivrait pas qu'il fût pour cela mensonger. Il attesterait, au contraire, la tradition régnante à l'époque où il a été écrit. Si, comme le veut la critique nouvelle, le Pentateuque était la combinaison de plusieurs documents, la valeur de son témoignage, loin d'être affaiblie, serait au contraire augmentée; car ces documents, d'origine et d'époques différentes, s'accorderaient tous au sujet des trois assertions énoncées plus haut : l'exode fait en corps de nation, la loi religieuse donnée par Moïse, et le caractère antiidolâtrique de cette loi² ».

Le savant apologiste fait valoir d'autres considérations très

1. *Loc. cit.*, p. 67, 68.

2. *Loc. cit.*, p. 69. — J. V. B.

ingénieuses en faveur de sa méthode, et il se croit autorisé à conclure qu'elle possède sur l'ancienne des avantages incontestables.

Plus ingénieuse encore et plus originale est sa thèse de la transcendance historique du christianisme.

D'après lui, l'apologétique moderne doit comprendre trois grandes démonstrations. La première est une thèse d'histoire religieuse, qui consiste à prouver la supériorité absolue du christianisme sur les autres religions. — La seconde, avant tout philosophique, est la démonstration de l'existence et des attributs du Dieu créateur. — La troisième, plus vaste que les deux autres, consiste à mettre en regard les caractères distinctifs et transcendants du christianisme et les attributs du Dieu créateur, pour aboutir à la conclusion que la doctrine de l'Évangile s'appuie sur le témoignage même de Dieu et que le christianisme est l'unique vraie religion.

Voici comment l'abbé de Broglie développe la première thèse, qui est le côté original de sa méthode. « Autre chose, dit-il, est de prouver la transcendance du christianisme, et autre chose de prouver sa divinité. Pour démontrer qu'une religion est un fait historique exceptionnel, unique de son espèce, supérieur à tous les autres, non pas seulement en degré, mais en nature, inexplicable par les lois qui régissent les autres phénomènes, il n'est nullement nécessaire d'avoir recours à la notion du Dieu créateur. Ce serait à tort qu'on ferait intervenir cette notion dans une démonstration purement historique ¹. » La thèse de la transcendance du christianisme ne suppose que les principes philosophiques qui sont mis en œuvre par les historiens rationalistes, quand ils cherchent à expliquer les origines de la religion chrétienne par les lois générales de l'évolution. L'apologiste catholique a évidemment le droit d'employer les mêmes principes et le même ordre d'arguments que ses adversaires, pour combattre leur thèse et prouver qu'elle est démentie par les faits. Il est donc possible, en bonne logique, de démontrer la transcendance historique du christianisme, sans avoir recours à la notion du

1. *Religion et critique*, Paris, 1897, p. 95.

Dieu créateur. C'est le seul moyen pour l'apologiste de rencontrer sur un terrain commun ses différents adversaires, évolutionnistes, positivistes, kantistes, etc., qui s'accordent tous à rejeter la métaphysique en général. Sa tâche consiste donc à prouver par les faits que la vraie religion est d'une autre espèce, d'un autre ordre que les religions fausses; en d'autres termes, que le christianisme, mis en parallèle avec les autres cultes, les dépasse de toutes parts. Il doit montrer que, supposant résolu d'une manière quelconque le problème de l'origine de toutes les autres religions, l'origine du judaïsme et du christianisme serait encore un problème insoluble, que la supériorité du judaïsme et du christianisme est telle que ces religions rompent la série naturelle des changements produits par les circonstances, qu'elles forment une exception aux lois de la pensée humaine telles qu'elles se manifestent dans l'histoire.

Ce plan original fut réalisé par l'abbé de Broglie, dans ses *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions*.

Pour se rendre un compte exact de la méthode suivie par l'auteur, il faudrait faire l'analyse, au moins sommaire, de l'ouvrage. Malheureusement, ce travail nous est impossible. Disons seulement que le savant apologiste ramène à cinq chefs principaux les éléments de sa démonstration : la préparation prophétique du christianisme et sa situation dans l'histoire; la doctrine chrétienne sur Dieu et l'homme, d'où résulte cette disposition spéciale de l'âme que l'on peut nommer l'esprit chrétien; la vie du fondateur du christianisme; ses miracles; la conversion du monde romain au christianisme. Ces caractères sont étudiés longuement l'un après l'autre; et l'auteur n'a pas de peine à montrer qu'ils n'ont pas leurs pareils dans les cultes non chrétiens, et que les analogies lointaines que ceux-ci peuvent contenir font mieux ressortir la souveraine et inimitable transcendance du christianisme. De l'accord de tous ces arguments résulte d'ailleurs une preuve spéciale que signale avec raison l'abbé de Broglie. Car où trouver l'explication rationnelle de cette rencontre unanime, si ce n'est dans la thèse chrétienne qui nous montre tous ces effets produits par une même cause : « l'action de Dieu désirant se communiquer aux hommes et montrer sa puissance, sa sagesse

et sa bonté. Dans l'hypothèse rationaliste au contraire, il faut autant de coïncidences, de circonstances exceptionnelles, de facultés inconnues ailleurs de l'âme humaine qu'il y a de traits distinctifs du christianisme. Il faut une philosophie profonde chez les prophètes, des vertus humaines inouïes chez le Christ, une crédulité et un fanatisme incroyable chez les apôtres, une facilité merveilleuse de la part des païens de l'empire romain à se laisser persuader d'abandonner la croyance de leurs ancêtres, pour devenir martyrs d'une doctrine juive. La transcendance du christianisme peut être considérée comme la clef unique qui résout un nombre immense de problèmes historiques et moraux. Cette vérité étant rejetée, l'histoire du judaïsme et du christianisme devient incompréhensible¹ ».

La thèse de la transcendance ainsi démontrée, plusieurs conséquences importantes s'en dégagent. La première, c'est que le principe de la critique rationaliste, qui est l'exclusion du surnaturel, se trouve ruiné par la base. La transcendance du christianisme, telle que l'abbé de Broglie la démontre, n'est pas autre chose en effet que la constatation et la mise en pleine lumière du surnaturel historique. Dire, après cela, que le surnaturel est impossible, c'est se mettre en opposition absolue avec les faits les plus saillants de l'histoire des religions, en d'autres termes c'est nier l'évidence historique, et faire du dogmatisme à rebours. Les partisans de ce système ne sont plus dès lors que des métaphysiciens de mauvais aloi, qui n'hésitent pas au besoin, pour sauver leur postulat naturaliste, à mutiler les faits les plus indéniables, à contester les textes les plus authentiques, à traiter de faux les témoignages les plus naïfs et les plus sincères, en un mot, à torturer l'histoire, dont ils se donnent cependant comme les fidèles interprètes.

Une autre conséquence de la thèse historique établie par l'abbé de Broglie, c'est la ruine de l'évolutionisme, tel que nous l'avons formulé. Il est clair, en effet, que l'existence d'une religion transcendante produit dans la série progressive des phénomènes une rupture de continuité inconciliable avec ce sys-

1. Abbé de Broglie, *Problèmes et conclusions* etc., p. 363, Paris, 1885.
— J. V. B.

tème, d'après lequel tous les événements se dérouleraient suivant des lois partout identiques et absolument invariables. Elle coupe la chaîne continue de l'évolution entre le christianisme et les autres religions, comme les mémorables expériences de M. Pasteur, en détruisant l'hypothèse de la génération spontanée, ont coupé cette chaîne entre le monde organique et le monde inorganique. Elle prend donc le système en défaut sur un point capital, ce qui suffit pour le détruire, et l'obliger, d'une façon indirecte, à proclamer hautement la vérité du monothéisme, puisque c'est la seule doctrine qui ait la même prétention que lui, à l'heure actuelle, d'expliquer l'univers et l'histoire dans leur ensemble.

De là à conclure que le christianisme est divin, il n'y a qu'un pas, facile à franchir par l'application du principe de causalité.

« A tout phénomène il faut une cause proportionnée. Or, aucune cause humaine, aucune cause terrestre, aucune cause rentrant dans la classe de celles que l'histoire énumère ne peut rendre raison du christianisme.

« Il faut donc une cause supérieure.

« Cette cause doit, pour être proportionnée à l'effet, posséder certains attributs. Elle doit avoir la faculté de prédire l'avenir et de diriger les événements. Elle doit posséder le pouvoir de déroger aux lois de la nature physique. Elle doit être parfaitement bonne, le christianisme étant une œuvre de bonté. Elle doit avoir une parfaite connaissance du cœur humain et de toutes les variétés de la nature de l'homme suivant les époques et les races.

« Or, que peut être une telle cause, sinon ce Dieu que les prophètes et l'évangile annoncent au monde et font adorer aux hommes? Celui qui parle dans la révélation chrétienne se manifeste par ses œuvres ¹. »

L'apologétique de l'abbé de Broglie, dont nous venons d'esquisser les grandes lignes, a le mérite d'une opportunité incontestable, quand il s'agit de combattre le naturalisme religieux, qui prétend tout expliquer par les lois de l'évolution.

1. *Loc. cit.*, p. 372. — J. V. B.

En telles ou telles circonstances, elle peut donc fixer le choix des apologistes, parce qu'elle atteint plus sûrement qu'aucune autre méthode certains milieux intellectuels. Mais s'il est juste de lui payer le tribut d'éloges qui lui est dû, il serait excessif de vouloir la substituer, d'une façon générale et absolue, à la méthode traditionnelle ¹.

Une apologie vraiment scientifique a pour but, non de réfuter telle ou telle classe d'erreurs, mais de démontrer directement la divinité du christianisme. Elle s'adresse non à une catégorie spéciale d'esprits, déjà atteints de quelque infirmité intellectuelle, mais à la masse des intelligences saines et droites, telles que Dieu les a créées. Et voilà pourquoi le concile du Vatican estime que la connaissance naturelle du Dieu créateur doit précéder logiquement, en thèse générale, la démonstration chrétienne ².

1. La méthode de l'abbé de Broglie se ramène, au fond, à celle du Concile, et il ne faudrait pas croire que le Concile ait prétendu entrer dans ces questions d'ordre, de procédé, d'opportunité. Deux choses doivent être acquises : 1) La démonstration par l'Ancien Testament reste valable ; — 2) Le Concile connaît deux procédés de démonstration : le procédé historique, par les prophéties et les miracles ; le procédé d'observation directe, en regardant l'Église actuelle et vivante. — J. V. B.

2. Le n. II n'a pas été écrit. Il devait y être question du « problème apologétique ». Déjà, de divers côtés, on avait critiqué la vieille méthode apologétique ; ainsi l'abbé Bougaud, dans l'*Introduction* à son grand ouvrage, *Le christianisme et les temps présents* ; ainsi M. Fonsegrive, dans sa conférence d'Issy en 1895, sur *Les conditions de l'apologétique moderne* (voir *le Catholicisme et la vie de l'esprit*, c. I, Paris, 1899). M. Blondel attaqua plus à fond dans sa *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique*, publiée dans les *Annales de philosophie chrétienne*, janvier-juin 1896. Il ne se contentait pas de montrer le mal, il essayait d'y porter remède en préconisant une méthode strictement philosophique dans l'étude du problème religieux, celle-là même qu'il avait employée dans son beau livre de *L'action*, 1891. Ce fut le point de départ d'une polémique qui dure encore ; et la littérature qu'elle a produite remplirait des volumes. Je ne veux pas raconter ici ces débats, ni entrer dans des explications qui seraient longues et délicates. On peut s'orienter en recourant à l'article *Apologétique, Méthodes nouvelles au dix-neuvième siècle*, donné par M. Maisonneuve au *Dictionnaire de théologie catholique*, t. I, col. 1573 et suivantes. La *Revue du clergé français* tient assez bien ses lecteurs au courant de ce qui s'écrit pour ou contre la méthode dite d'immanence et publie souvent des articles ou explications sur la question. — J. V. B.

CHAPITRE X

LE TRAITÉ *DE ECCLESIA* ET LA DÉMONSTRATION CATHOLIQUE

✓ Le traité *De l'Église* s'est formé surtout à partir du seizième siècle. Les controverses qu'il fallut soutenir avec les protestants d'une part, et les gallicans ou les jansénistes de l'autre, obligèrent les théologiens de creuser plus à fond un grand nombre de questions très importantes, qu'on n'avait pas eu occasion d'étudier jusque-là, ou du moins d'examiner sous leurs différents aspects dogmatiques : telle la question de la règle de foi, celle des notes de l'Église, de la primauté pontificale etc. Restait à faire la synthèse et la systématisation de tous ces travaux. Ce fut, en grande partie, l'œuvre du dix-huitième siècle. C'est alors qu'on voit apparaître les premiers traités didactiques *De Ecclesia*, où les théologiens s'efforcent de réunir en un corps de doctrine systématique les données plus ou moins éparses du problème. Billuart n'a pas encore de traité spécial sur la matière, il se contente d'ajouter une sorte d'appendice au traité *De Fide*; mais on le trouve à part chez Tournely, Regnier, La Hogue, etc. Malheureusement, toutes ces publications ont deux défauts plus ou moins saillants. D'abord, elles sont presque toutes imprégnées de gallicanisme; et ensuite, elles sont incomplètes ou mal ordonnées. On a l'impression très nette, en les lisant, que la théologie *De Ecclesia* est encore à ses débuts.

✓ Sans être parfait sous ce rapport, le dix-neuvième siècle a certainement réalisé des progrès notables sur le dix-huitième.

Les ouvriers ont été plus nombreux¹, et surtout, aidés par les circonstances, ils ont fait de meilleure besogne. Ce progrès est facile à constater dans l'ordonnance générale du traité *De Ecclesia*, et peut-être encore davantage dans telle ou telle de ses parties les plus importantes.

I

On sait que ce traité comprend deux parties très distinctes : une partie *apologétique*, qui s'appuie sur les faits historiques concernant les origines de l'Église ; et une partie *dogmatique*, qui repose sur les données révélées proprement dites. Les arguments qui sont à la base de l'une et l'autre partie sont tirés, en général, des mêmes documents, c'est-à-dire des livres du Nouveau Testament et des premiers écrits de l'antiquité chrétienne ; mais, dans le premier cas, on utilise ces ouvrages à titre purement documentaire et historique, tandis que, dans le second, on les emploie comme écrits inspirés ou traditionnels.

La partie apologétique a pour but de montrer quelle est *in concreto* la religion divine fondée par Jésus-Christ, et de prouver que, parmi les différentes sociétés religieuses qui revendiquent cet honneur, l'Église catholique, seule, est l'héritière authentique du Christ. En d'autres termes, le rôle de l'apologiste consiste à établir l'identité fondamentale du catholicisme romain avec le christianisme primitif. On atteint ce but en montrant que les notes et propriétés caractéristiques de la véritable Église se trouvent exclusivement dans l'Église catholique. D'où cette conclusion, qui s'impose à nous comme une vérité évidemment croyable : le catholicisme est divin².

1. Voir dans HURTER, *Nomenclator literarius* etc. (2^e édit.), t. III, *Index rerum*, au mot *Ecclesia*, l'accroissement considérable de la littérature théologique qui concerne l'Église. [Hurter ne cite que les morts. Gla, *Repertorium*, t. I, 2^e partie, 1904, indique avec grand soin les ouvrages publiés, en Allemagne, en Autriche et en Suisse de 1700 à 1900. Voir la table au mot *Kirche*. — J. V. B.]

2. On attendait plutôt : « C'est le catholicisme qui est la religion divinement fondée par le Christ. » — J. V. B.

Tout autre est le but et le caractère de la partie dogmatique. Il s'agit uniquement ici d'étudier la constitution de cette société divino-humaine qui est l'Église, et de faire cette étude à la lumière de la révélation. On peut suivre des voies différentes dans ce travail; mais toutes viennent nécessairement aboutir à trois points fondamentaux : les membres qui constituent l'Église; les différents pouvoirs qu'elle possède; le sujet qui exerce ces pouvoirs¹.

Les deux grandes parties qui composent le traité *De Ecclesia* ont ainsi un objet très distinct, et reposent également sur des bases très différentes. A ce double titre, elles doivent être strictement départagées, quels que soient d'ailleurs les liens qui les unissent. Car il y a là une dualité incontestable de points de vue, qu'il importe de ne pas confondre. Malheureusement, au siècle dernier, un grand nombre de théologiens semblent avoir commis cette confusion regrettable, ou du moins leur langage prête à équivoque. Il est rare, dans ces traités dont nous parlons, que les lecteurs soient prévenus qu'ils assistent à une discussion apologétique, ou qu'ils ont sous les yeux une thèse de théologie surnaturelle. Et cependant la différence est appréciable.

Sans doute, il y a des excuses à ce procédé d'unification qu'on a si souvent employé, et notamment la difficulté de délimiter, d'une façon précise, les frontières de la partie apologétique. Si l'on veut, par exemple, réfuter toutes les erreurs fondamentales des protestants sur la constitution de l'Église, il faut nécessairement appliquer la méthode apologétique à tout ou presque tout le traité. On ne voit pas pourquoi la question de l'infailibilité pontificale, entre autres, qui revient cependant en soi à la partie dogmatique dont elle est comme le point culminant, échapperait aux attributions de l'apologiste, plutôt que celle du magistère de l'Église en général. La plupart des théologiens constatent la difficulté sans la résoudre, et se croient obligés en conséquence de suivre constamment la

1. On s'étonne que l'auteur n'indique pas plus nettement la nature de l'Église, son caractère social, l'union intime des éléments visibles et des éléments surnaturels, ses rapports avec Jésus et le Saint-Esprit. — J. V. B.

méthode apologético-théologique, qui ne donne qu'une idée imparfaite de la constitution de l'Église ¹.

Quelques-uns cependant paraissent avoir évité le défaut que nous signalons. Le P. Louis Billot, entre autres, maintient rigoureusement la ligne de démarcation qu'il trace, dès le début, entre les deux parties de son traité *De Ecclesia*. La première, exclusivement apologétique, est « une démonstration de la vérité de l'Église catholique romaine et de la fausseté des sectes qui en sont séparées », démonstration qui repose tout entière sur l'analyse historique et rationnelle des quatre notes de l'Église, unité, sainteté, catholicité, apostolicité. C'est tout l'objet de la partie *apologétique*. Et le savant professeur a le droit de conclure comme il le fait, à savoir que la divinité de l'Église catholique est évidemment croyable pour tout homme de bon sens et de bonne foi. — Avant d'aborder l'étude de la partie dogmatique, le P. Billot a soin d'avertir le lecteur qu'il l'introduit dans le domaine de la théologie proprement dite, et qu'il fera désormais usage des véritables preuves théologiques. Cette transition, dit-il, est parfaitement logique, car « l'institution divine de l'Église catholique est unie par des liens si étroits à son magistère infaillible, que les deux choses sont inséparables dans la crédibilité qu'elles méritent. Sans doute, le concept des deux est différent ; mais, dans la réalité, elles s'enchaînent d'une façon rigoureuse, parce que, de fait, l'Église revendiquée pour elle-même une autorité infaillible, l'impose comme une croyance obligatoire et sous peine d'anathème, et même en fait la base fondamentale de la religion. Or, il est absolument impossible qu'une religion soit divine, et qu'en même temps soit faux le principe fondamental de la doctrine qu'elle enseigne ; il est impossible qu'une foi inébranlable à un faux dogme soit exigée comme une condition essentielle pour entrer dans l'arche en dehors de laquelle il n'y a pas de salut. Donc, autant il est évidemment croyable que l'Église catholique est la véritable Église du Christ, et celle où il faut entrer sous peine de damnation éternelle, autant il est croyable que cette Église possède, en vertu de l'assistance divine, un magistère infaillible. Les conséquences de cette vérité sont faciles à voir. Il suit de là en effet, qu'on doit recevoir comme

✓ authentiques l'Écriture et la Tradition que l'Église propose comme telles à ses adhérents; et nous avons ainsi à notre disposition des sources théologiques où nous pouvons puiser ¹ ».

Grâce à cette transition simple et ingénieuse, le P. Billot maintient en même temps la distinction et l'union des deux parties fondamentales que renferme son traité *De Ecclesia*. Chacune des deux est vraiment chez elle, sur son propre terrain; et la méthode scientifique est constamment suivie dans toute sa rigueur.

D'autres théologiens, notamment le chanoine Didiot, préférèrent scinder le traité en deux sections détachées l'une de l'autre ². Ils s'occupent de la première dans la théologie fondamentale, après le traité *De vera religione*, et renvoient la seconde à la théologie spéciale, après le traité *De Verbo Incarnato*. Cette disposition a sans doute ses avantages; mais elle nuit, semble-t-il, à l'unité du traité, qu'elle fractionne en deux parties indépendantes.

✓ Somme toute, nous n'avons pas encore, sur une question aussi importante, le chef-d'œuvre qu'il nous faudrait. Peut-être l'aurions-nous eu, si l'éminent théologien qu'était Franzelin avait pu mettre la dernière main à l'œuvre puissante, mais simplement ébauchée, qu'il nous a laissée sous ce titre : *Theses de Ecclesia Christi*. Malgré leur étendue relative, ces thèses ne sont qu'une partie du sujet. Mais, en revanche, elles portent le cachet du maître, surtout celles de la troisième section, où l'on sent qu'il a mis en même temps le meilleur de son intelligence et de son cœur, pour étudier les rapports de l'Église avec Jésus-Christ. Dans ces pages vraiment belles et attachantes, le grand théologien montre comment l'Église est l'épouse de Jésus-Christ et son corps mystique, par lequel il enseigne, règne et sanctifie. achevant par elle et en elle son

1. *De Ecclesia Christi*, p. 278, 2^e édit., Rome, 1903. — J. V. B.

2. Le chanoine Didiot, dans sa *Logique surnaturelle subjective*, en faisant la théorie de la connaissance théologique, s'occupe nécessairement de l'Église enseignante; dans sa *Logique surnaturelle objective*, il montre l'Église comme un fait divin et comme le grand motif de crédibilité. Il comptait faire la théologie de l'Église dans un volume subséquent. Il est mort sans l'avoir fait. Scheeben a de même coupé le traité de l'Église en deux. — J. V. B.

œuvre rédemptrice. Au ciel comme sur la terre, nous dit-il, l'Église n'est pas autre chose que l'image vivante, le rayonnement et l'épanouissement de Jésus-Christ. Tout, dans l'Église triomphante et dans l'Église militante, a pour but la glorification du Sauveur : c'est la raison de l'unité fondamentale qui cimente les deux états de la société surnaturelle au ciel et sur la terre.

On peut juger, par cet aperçu très sommaire, de l'élévation et de la richesse des vues que renferment ces thèses, et combien la théologie de l'Église eût gagné à être exposée tout entière par le cardinal Franzelin.

II

Laissons maintenant de côté ces considérations générales, et demandons-nous quels sont les principaux détails du traité *De Ecclesia* qui sont manifestement en progrès sur la science théologique des siècles précédents.

Nous avons déjà eu occasion de signaler, dans la première partie de ce volume, plusieurs de ces questions spéciales, qui ont été étudiées plus à fond au dix-neuvième siècle : l'origine divine de l'épiscopat; l'identité substantielle de l'Église primitive et de l'Église contemporaine; la venue de saint Pierre à Rome, et surtout la définition de l'infaillibilité pontificale. Nous n'avons pas à revenir sur ces différentes questions, puisqu'elles ont déjà été suffisamment exposées.

Il y en a d'autres, d'ailleurs, qui ont ici leur place naturelle, et notamment la distinction des pouvoirs de l'Église, — la question de son magistère ordinaire, et la part personnelle qu'y prend le souverain pontife; — enfin l'interprétation de la célèbre formule : « Hors de l'Église pas de salut. »

Nous ne parlerons pas ici des rapports de l'Église et de l'État, parce que cette question, bien que théologique sous certains rapports, appartient surtout au droit canonique.

L'Église possède-t-elle trois pouvoirs nettement distincts, savoir : le pouvoir de sanctifier, ou pouvoir d'ordre, *ministerium*; le pouvoir de gouverner, ou pouvoir de juridiction au

sens strict du mot, *imperium*; enfin le pouvoir d'enseigner, *magisterium*.² La question n'est pas sans importance, d'autant plus que les théologiens semblent hésiter un peu sur la réponse.

La distinction des pouvoirs de l'Église en pouvoir d'ordre et en pouvoir de *juridiction* est très ancienne dans la théologie catholique. Sous ce dernier pouvoir l'École rangeait à la fois le droit de commander et celui d'enseigner. Au siècle dernier, un canoniste renommé, le docteur Phillips, et quelques autres attaquèrent cette théorie¹. Ils soutenaient que le droit d'enseigner découle du pouvoir d'ordre, et qu'il n'a pas sa raison d'être dans le pouvoir de juridiction, lequel peut sans doute lier la volonté, mais non l'intelligence. Cette opinion, a-t-on dit avec raison, « faisait rétrograder la théologie de six siècles, en sacrifiant les développements que nous devons à saint Thomas d'Aquin et aux scolastiques; elle méconnaissait les différences profondes qui séparent l'ordre et la juridiction; elle ne tenait aucun compte des liens étroits qui ont toujours réuni dans les mêmes mains l'enseignement de la doctrine et le gouvernement de l'Église² ».

Elle ne pouvait pas évidemment être acceptée, sans mot dire, par les théologiens. Les plus célèbres professeurs du Collège Romain se firent un devoir de la combattre, entre autres Tarquini³, le P. Palmieri⁴ et le cardinal Mazzella⁵. Non seulement ils s'efforcèrent de prouver, contre le docteur Phillips, que le pouvoir d'enseigner ne dérive pas du pouvoir d'ordre, mais ils allèrent plus loin, en voulant démontrer que la théorie du *triple pouvoir* (ordre, juridiction et magistère) était nouvelle dans l'Église et sans fondement théologique, parce que, d'après eux, le pouvoir d'enseigner n'était qu'une annexe et une conséquence du pouvoir de commander. « Quand l'enseignement des

1. Phillips, *Kirchenrecht*, § 32 et passim; traduction française par M. Crouzet, *Droit ecclésiastique*, t. I, p. 187, Paris, 1855. Je n'ai pu découvrir la source où puise l'auteur pour toute cette question. Mais il puise à une source spéciale, comme le prouvent les deux citations que je n'ai pu identifier. — J. V. B.

2. Je ne sais de qui est la citation. — J. V. B.

3. *Juris ecclesiastici publici institutiones*⁴, n. 4, Rome, 1875. — J. V. B.

4. *De Romano Pontifice, Prolegomena*, XX, Rome, 1877. — J. V. B.

5. *De religione et Ecclesia*², disp. 4, art. 6, n. 756, Rome, 1880. — J. V. B.

pasteurs s'impose à notre assentiment, disaient-ils, c'est en vertu de l'autorité qu'ils ont reçue de Dieu pour nous commander, c'est-à-dire en vertu de leur juridiction. Pourquoi regarderait-on le magistère comme une troisième espèce de pouvoir ? Si c'est une simple faculté d'enseigner, sans autorité qui s'y joigne, il ne mérite pas le nom de pouvoir. Si, au contraire, on attache au magistère le droit d'obliger les fidèles à un assentiment de foi, le magistère n'est autre chose que l'exercice de la juridiction ¹. »

La publication de l'ouvrage posthume du cardinal Franzelin, *Theses de Ecclesia Christi* (1887), apporta un nouvel élément de solution au débat. Entre les deux théories extrêmes que nous venons de rapporter, il y a place, selon le docte théologien, pour une opinion intermédiaire, la seule vraie. Contre le docteur Phillips, il enseigne que le pouvoir d'enseigner ne dérive pas de l'ordre. Mais contre ses collègues de l'université grégorienne, il soutient que ce pouvoir ne découle pas davantage de la juridiction entendue au sens strict, bien que la juridiction l'accompagne toujours. Voici d'ailleurs l'énoncé de sa thèse :

« Quamvis verissima et maxime necessaria sit solemnitas divisio inter potestatem ordinis et jurisdictionis ; attamen potestas jurisdictionis quae in bimembri illa partitione generice sumitur, ad maiorem claritatem potest et ob proprietates inter se distinctas debet in S. Theologia distinguui in potestatem regiminis seu jurisdictionis specificè dictae, et in potestatem authentici atque in sua plenitudine infallibilis magisterii, ita ut theologice vera censeri debeat distinctio trimembris sacerdotii seu sacri ministerii, ecclesiastici imperii, authentici magisterii ».

III

C'est surtout la théologie du *magistère ordinaire de l'Église* qui a reçu des développements importants au dix-neuvième siècle.

Il ne semble pas que cette théologie ait été l'objet d'études approfondies dans les siècles antérieurs, ni même que la formule dont nous parlons ait été d'un usage courant dans les

1. Je ne sais de qui ai la citation. — J. V. B.

2. *Thesis V.* C'est moi qui est transcrit le texte. Comparer les positions du P. Billot, *De Ecclesia*, q. 8, p. 336-347, Rome, 1903. — J. V. B.

milieux théologiques. Mais, en revanche, plusieurs documents pontificaux du siècle dernier la contiennent, et même une des constitutions dogmatiques du concile du Vatican. Le concile, en effet, définit « qu'on doit croire, de foi catholique et divine, toutes les vérités qui sont contenues dans la parole de Dieu écrite ou traditionnelle, et que l'Église propose à notre foi comme divinement révélées, soit qu'elle fasse cette proposition par un jugement solennel ou par son magistère ordinaire et universel ¹ ». Jusque-là, la plupart des théologiens n'avaient attaché qu'une médiocre importance à cette formule théologique. Ils traitaient sans doute des questions qu'elle suppose, en parlant de l'Église dispersée par toute la terre. Mais c'était d'une façon sommaire et incomplète, surtout en ce qui concerne l'action du souverain pontife sur le fonctionnement si varié du magistère quotidien. Le mot du Concile attira leur attention, et ils étudièrent plus à fond cette formule compréhensive. Parmi les auteurs qui l'ont analysée et commentée avec le plus de succès, nous citerons spécialement l'abbé Vacant, professeur au grand séminaire de Nancy ². Ses développements méritent, par leur intérêt et leur sûreté doctrinale, d'être signalés et résumés en quelques mots.

Le *magistère ordinaire* est un mode d'enseignement qui s'exerce d'une façon ininterrompue et par toute l'Église. Les ministres qui lui servent d'organes et d'instruments sont, non seulement le pape et les évêques, mais tous ceux qui ont reçu d'eux la mission ou même la permission d'enseigner la religion chrétienne, spécialement les curés et les théologiens. C'est pour cela que Pie IX, dans sa lettre à l'archevêque de Munich (1863), mentionne l'accord unanime et constant des théologiens comme un signe des vérités que le magistère ordinaire de l'Église propose à croire aux fidèles de foi divine et catholique. Bien plus, les écrivains qui soumettent leurs ouvrages à l'approbation expresse ou légitimement présumée des pasteurs, les parents qui élèvent leurs enfants dans les principes de la

1. Const. *Dei Filius*, c. 3; dans Denzinger, n. 1641. — J. V. B.

2. Opuscule sur *Le magistère ordinaire de l'Église et ses organes*, Paris, 1887, grandement utilisé par l'auteur dans les *Études théologiques sur les constitutions du Concile du Vatican*, t. 2, p. 89 et suiv. — J. V. B.

foi catholique, les maîtres qui donnent une éducation chrétienne à la jeunesse, tous concourent à l'œuvre de l'Église enseignante, tous sont les organes plus ou moins autorisés de son magistère quotidien.

Comment s'exprime ce magistère ordinaire? De trois façons différentes. « Tantôt l'Église parle *expressément*, elle nous présente sa doctrine mélangée ou non à d'autres éléments; tantôt elle agit ou trace la voie que ses enfants doivent suivre, et ses actes deviennent un enseignement *implicite*; le plus souvent même, elle se tait et, en nous laissant parler et agir conformément à ses enseignements antérieurs et aux règles qu'elle a posées, elle exerce un magistère *tacite* qui confirme les actes de son magistère exprès et de son magistère implicite¹. »

Le magistère ordinaire, avons-nous dit, s'exerce dans tous les temps et tous les pays, par une multitude considérable d'instruments très divers, aussi bien par la bouche du missionnaire et du simple catéchiste que par celle du théologien, de l'apologiste et du prédicateur; il s'adresse à tout le monde, s'adapte à toutes les conditions, s'accommode à toutes les civilisations, répond à toutes les préoccupations et à tous les besoins, ceux des incrédules comme des fidèles, ceux des savants comme des ignorants. Cela étant, on conçoit très bien que les enseignements du magistère *exprès* soient souvent mélangés d'éléments hétérogènes. Il appartient au pape, aux évêques, aux théologiens, etc., d'empêcher la confusion entre la doctrine authentique de l'Église et les explications plus ou moins défectueuses qu'elle peut recevoir, en discernant ce qui est sacré et ce qui est profane, ce qui est de foi et ce qui est simplement certain, ce qui est certain et ce qui est opinion, etc. De cette manière se maintiennent l'unité et la pureté des enseignements *exprès* du magistère ecclésiastique.

On trouve ces enseignements dans les symboles de foi admis par toute l'Église, dans les professions de foi imposées à tous ceux qui doivent exercer un ministère ecclésiastique, enfin dans le catéchisme du concile de Trente et dans l'ensemble

1. Opusculé cité, p. 27. — J. V. B.

des catéchismes diocésains, autant de documents où l'autorité compétente a formulé des règles d'enseignement pour les pasteurs, et des règles de foi pour les fidèles.

En second lieu, le magistère ordinaire s'exerce, d'une façon infaillible mais *implicite*, par les pratiques universelles de l'Eglise, ses lois générales, et ses différentes liturgies en ce qu'elles ont de commun. Chaque fois que les actes conformes à ces pratiques, ces liturgies et ces lois, supposent clairement la vérité d'une doctrine, il y a proposition implicite de cette doctrine par l'Eglise.

Enfin, le magistère *tacite* s'exprime « par tous les documents dont l'Eglise garde le dépôt et qu'elle ne cesse de nous présenter revêtus de l'autorité qu'elle leur a reconnue ou conférée dans le courant des siècles. C'est cette proposition continue et silencieuse qui impose perpétuellement à notre acceptation les définitions solennelles et les diverses manifestations de la tradition. Mais les écrits des saints Pères et des théologiens tirent plus spécialement leur valeur de ce magistère tacite¹ ».

Le magistère ordinaire de l'Eglise pourrait-il, par sa propre force, créer de nouvelles obligations doctrinales, et rendre, par exemple, de foi catholique une vérité simplement certaine?

Il semble que l'Eglise ait donné elle-même une réponse de *fait* à cette question, en agissant comme si elle était incapable de formuler aucun dogme catholique nouveau, autrement que par une définition solennelle.

Au concile de Trente, en effet, un décret avait été préparé, qui condamnait comme hérétiques tous ceux qui prétendraient que le mariage consommé est dissous par l'adultère. On fit observer aux Pères du concile que cette définition atteindrait l'opinion des Grecs et la rendrait hérétique. Le concile, ne voulant pas aller jusque-là, se contenta d'un décret qui condamnait les luthériens, mais n'atteignait pas directement les Grecs, car il ne définissait pas que l'enseignement de l'Eglise était de foi catholique. Et pourtant il s'agissait bien d'un

1. Opuscule cité, p. 58. — J. V. B.

point de doctrine révélé, — l'indissolubilité du mariage, — appartenant dès lors au magistère ordinaire de l'Église, et reconnu en fait comme tel par les Pères du concile. Leur conduite suppose donc que la définition solennelle d'un pape ou d'un concile est nécessaire pour rendre une doctrine hérétique : en d'autres termes, que la proposition d'une vérité par le magistère ordinaire et universel de l'Église ne suffit pas pour qu'elle devienne de foi catholique.

Un fait analogue s'est passé à propos de la définition du dogme de l'Immaculée Conception. On admettait unanimement, au début du dix-neuvième siècle, ce point de doctrine révélé ; et néanmoins on a cru qu'une définition solennelle était nécessaire pour transformer cette vérité certaine en dogme de foi catholique.

La réponse à la question posée plus haut est maintenant facile. Il est incontestable que le magistère ordinaire de l'Église possède, en soi, une autorité suffisante pour rendre de foi catholique ce qui était seulement de foi divine : le concile du Vatican lui reconnaît la même autorité qu'aux jugements solennels¹. Mais, en fait, « quand il s'agit d'augmenter le catalogue des dogmes de foi catholique, l'Église procède avec une extrême réserve. Ces dogmes s'imposent, en effet, à la croyance de tous les chrétiens, sous peine d'hérésie. Aussi, pour qu'une vérité soit regardée comme un dogme de foi catholique, faut-il que la proposition en ait été faite avec une netteté, une certitude et une intention d'obliger manifestes, et ne doit-on qualifier d'hérétiques que les propositions qui contredisent formellement et directement les dogmes ainsi proposés. Or, comme une définition solennelle fournit à l'Église les moyens les plus propres à marquer énergiquement ses intentions et à formuler nettement sa doctrine, ce sont les définitions solennelles, et non le magistère ordinaire, qui, en fait, ont toujours été employées pour condamner comme hérétiques les propositions auxquelles jusque-là on avait épargné cette qualification. Aussi admet-on généralement que le sentiment commun des Pères ou des théologiens

1. Constitution *Dei Filius*, c. 3 ; dans Denzinger, n. 1641. — J. V. B.

peut rendre une doctrine certaine, mais qu'il ne la rend pas de foi catholique, si elle ne l'est déjà... Concluons que le magistère ordinaire peut élucider un sentiment d'abord obscur, douteux et libre, et le rendre certain et obligatoire, au point que la proposition contraire méritera toutes les notes inférieures à celle d'hérésie; mais que, jusqu'ici, il ne paraît pas avoir transformé aucune doctrine, même certaine, en dogme de foi, et qu'il lui serait difficile de le faire¹ ».

De quelle source visible le magistère ordinaire de l'Église tire-t-il son autorité doctrinale? Du pape, et du corps épiscopal uni au pape.

La plupart des théologiens, surtout ceux qui ont écrit avant le concile du Vatican, ne parlent guère que du collège épiscopal dispersé, quand ils étudient l'infaillibilité du magistère quotidien. C'est une lacune dans leur théologie, car le souverain pontife joue un rôle important dans ce magistère, comme nous le verrons tout à l'heure.

Que le corps épiscopal dispersé, mais uni au pape, soit infaillible dans l'exercice du magistère ordinaire, tous les théologiens le proclament. Mais ces évêques unis au pape, peut-on les discerner sûrement à ce signe qu'ils forment la majorité de l'épiscopat?

Sur ce point particulier, les meilleurs théologiens donnent une réponse différente. Ballerini, Palmieri, Brugère, etc., pensent que la majeure partie de l'épiscopat ne peut pas se tromper. Mais Melchior Cano et Benoît XIV sont d'un avis contraire. L'abbé Vacant pose la question en d'autres termes, et arrive à une solution qui paraît neuve.

Selon lui, quand on parle de la majorité de l'épiscopat, on a en vue l'épiscopat *catholique* : or, dit-il, il n'y a de catholique que l'épiscopat uni au pape. Ce n'est pas aux évêques schismatiques ou hérétiques que le Sauveur a promis l'infaillibilité. Donc, quand il s'agit de supputer le chiffre des évêques qui forment la majorité dans l'espèce, ce n'est pas sur le caractère épiscopal proprement dit qu'il faut se baser; c'est sur la juridiction épiscopale et le pouvoir d'enseigner qui l'accompagne

1. VACANT, *loc. cit.*, p. 74 et 80.

toujours. Car, si les évêques entrent, comme membres actifs, dans l'Église enseignante, c'est à cause du pouvoir d'enseigner qu'ils reçoivent.

Cette distinction importante une fois admise, on peut dire que l'assistance du Saint-Esprit, qui est assurée aux successeurs des apôtres pour l'exercice de l'autorité qu'ils ont reçue, nous garantit que le corps épiscopal fidèle n'outrepassera jamais son pouvoir d'enseigner, en proposant, par exemple, aux fidèles comme obligatoire une doctrine qui ne le serait pas. Il semble donc impossible que la majorité des évêques catholiques, non seulement enseigne l'erreur, mais encore devance le souverain pontife, pour imposer des doctrines qu'il n'imposerait pas. Personnellement et à titre privé, il pourra se faire que la majorité ou même l'unanimité des évêques regarde comme vrai, et comme certainement révélé, un point de doctrine que le Saint-Siège n'impose pas encore à notre croyance ; mais, dans l'exercice de l'autorité épiscopale, ils enseigneront cette vérité au même titre et dans la même mesure que le pape lui-même l'enseigne.

Ce résultat sera dû à l'assistance du Saint-Esprit, promise par Jésus-Christ à son Église. Mais « comme cette assistance ne dispense pas de l'emploi des moyens humains qui peuvent maintenir les évêques dans l'unité de la foi et dans la communion avec le Souverain Pontife, le moyen principal qui a toujours été employé dans l'Église pour atteindre ce but, c'est le choix par le Saint-Siège ou ceux qui le représentent, d'évêques qui fassent profession d'une foi entièrement pure et d'un grand amour pour l'unité ¹ ».

Examinons maintenant la part personnelle que prend le pape dans l'exercice du magistère ordinaire. C'est surtout ce point de vue qui avait été négligé par les anciens théologiens.

Depuis le concile du Vatican, il est de foi que les définitions doctrinales du souverain pontife sont infaillibles *par elles-mêmes*. Mais on peut se demander si cette divine prérogative n'a été accordée au pape que pour ses jugements solennels, ou si elle s'applique également à son magistère ordinaire et

1. Opuscule cité, p. 94. — J. V. B.

quotidien dans l'Église. Il ne s'agit pas de savoir, notons-le bien, si le pape est infaillible dans le magistère qu'il exerce avec le corps épiscopal dispersé : c'est un point acquis et reconnu de tous. Mais il s'agit de savoir si ce privilège est attaché à son magistère personnel ordinaire. A cette question l'abbé Vacant répond affirmativement et sans hésiter, bien qu'il avoue n'avoir jamais lu, dans aucun ouvrage, l'exposé ni la discussion de ce point de doctrine.

Ce n'est point aux décisions doctrinales des congrégations romaines que le savant professeur de Nancy emprunte un argument en faveur de sa thèse. Elles sont bien un organe du magistère pontifical ordinaire ; mais les meilleurs théologiens ne les regardent pas comme infaillibles ¹. Car l'infaillibilité étant incommunicable de sa nature, le pape ne peut pas attacher ce caractère aux décrets en question, à moins de les promulguer en son nom et d'en faire des définitions pontificales.

Mais il y a d'autres actes pontificaux où s'exerce le magistère ordinaire en question, soit d'une manière expresse, soit d'une façon implicite ou tacite. Quand le pape adresse, par exemple, des lettres apostoliques à certains évêques en particulier, ou quand il prononce des allocutions en audience publique, etc., ne faut-il pas y voir l'exercice du magistère quotidien, beaucoup plus que des sentences et des définitions solennelles ? Le *Syllabus* lui-même n'est pas autre chose qu'une manifestation spéciale de ce même pouvoir ordinaire.

Et notons que ces actes du magistère quotidien sont infaillibles, si le pape entend y imposer quelque point de doctrine à la foi de tous les fidèles. Pie IX l'a déclaré, en affirmant qu'il avait *condamné* les principales erreurs du siècle dans des encycliques, allocutions consistoriales et autres lettres apostoliques qu'il avait publiées. En effet, condamner une erreur et défendre expressément d'y adhérer, c'est tout un. Or, quand le pape porte une telle défense en vertu de son autorité suprême, il le fait infailliblement, sous quelque forme que l'acte

1. Voir, entre autres, Franzelin, qui a sérieusement étudié la question dans son traité *De Traditione* etc., Rome, 1882, *Schol.* I après la thèse 12.

pontifical ait paru. Le *Syllabus* est donc infaillible, parce que le pape a manifesté clairement sa volonté que ce document célèbre servit de règle à l'enseignement quotidien des évêques, et que d'ailleurs tout le corps épiscopal y a adhéré.

Faut-il en conclure que le *Syllabus* et les autres actes du magistère ordinaire sont des définitions *ex cathedra*? La plupart des théologiens le pensent, et avec raison, si l'on entend par définition *ex cathedra* tout acte pontifical qui remplit les conditions demandées par le concile du Vatican pour que le pape soit infaillible. Mais alors il convient de distinguer deux sortes de définitions *ex cathedra* : celles qui sont portées par des sentences solennelles, et celles qui sont l'œuvre du magistère ordinaire du souverain pontife. C'est pour avoir méconnu cette distinction et confondu les décrets solennels que le droit canonique exige pour une loi, avec les définitions *ex cathedra* réalisant les conditions posées par le concile du Vatican, que des théologiens très respectables, M^{re} Fessler entre autres, ont nié l'infailibilité du *Syllabus*.

On objectera peut-être que la définition du Vatican sur l'infailibilité du pape concerne bien les jugements solennels, mais ne semble pas comprendre les actes ordinaires du magistère pontifical.

Il est certain que le concile a restreint lui-même la portée de son décret au cas où le pape se prononce *ex cathedra*, c'est-à-dire au cas où il enseigne formellement une doctrine comme pasteur et docteur suprême de l'Église. D'où il faut conclure que ce décret du concile ne s'applique pas au magistère implicite, ni à plus forte raison au magistère tacite qu'exerce le souverain pontife. Ce n'est que par une conclusion théologique, basée sur les principes qui justifient le décret conciliaire, qu'on peut établir l'infailibilité du pape dans l'exercice de ce double magistère. Mais rien n'empêche tel ou tel enseignement exprès du magistère pontifical ordinaire de réaliser les conditions nécessaires pour une définition *ex cathedra*. Dès lors, les Pères du concile du Vatican n'ont certainement pas voulu restreindre leur décret aux seuls jugements solennels du Saint-Siège.

Enfin n'oublions pas que l'objet du magistère pontifical ordi-

naire est exactement le même que celui du magistère exercé par les évêques dispersés dans toute l'Église. Au fond, il n'y a pas deux magistères ordinaires, — celui du pape et celui du corps épiscopal, — il n'y en a qu'un, sous une double forme. C'est dire qu'on peut puiser indifféremment la vérité à l'une et à l'autre source. Parfois, il sera plus facile de connaître l'enseignement authentique de l'Église par le magistère du pape que par celui des évêques; car on saisit plus facilement, en général, la pensée d'un seul homme que la pensée d'un grand nombre. Mais quelquefois le contraire pourra se réaliser. Supposons, par exemple, le cas où l'intention d'obliger les fidèles à telle ou telle décision paraîtrait douteuse de la part du souverain pontife : on pourra la connaître avec plus de clarté et de certitude par la conduite de la majorité du corps épiscopal. En toute hypothèse, les croyants bénéficieront de l'infailibilité que Jésus-Christ a également promise aux successeurs de Pierre et aux successeurs des autres apôtres unis à leur chef¹.

1. Opuscule cité, p. 97 et suiv. — L'auteur n'a pas traité la dernière question indiquée dans son programme, celle qui regarde l'axiome, *Hors de l'Église pas de salut*. Le P. Dublanchy, mariste, a fait une thèse sur ce sujet. — J. V. B.

CHAPITRE XI

LA THÉOLOGIE DU SURNATUREL AU DIX-NEUVIÈME SIÈCLE

Après les grands travaux du seizième et du dix-septième siècle, notamment ceux de Suarez et de Ripalda, sur la théologie du surnaturel, il était difficile de scruter plus à fond le mystère de la grâce. En fait, le dix-huitième siècle n'a pas ajouté un iota à la doctrine des maîtres. Les meilleurs théologiens de l'époque se contentèrent de reproduire ou de commenter l'enseignement de leurs prédécesseurs. Non seulement il y eut une période d'arrêt bien marquée, mais l'arrêt se transforma en décadence complète, à partir de 1760 environ, pour continuer bien avant dans le dix-neuvième siècle. Il semble que les théologiens aient subi eux-mêmes l'influence du milieu ambiant, tout imprégné, comme on le sait, de rationalisme et de naturalisme.

Nous tâcherons de montrer plus bas quels ont été les principaux facteurs de cette décadence dans la période qui nous occupe, et nous signalerons ensuite les principales causes qui ont contribué à remettre en honneur la doctrine des grands maîtres, vers le milieu du siècle dernier.

En même temps nous nous demanderons si l'étude plus approfondie du surnaturel n'a pas soulevé quelque nouveau problème ou du moins suggéré et provoqué des points de vue nouveaux.

Il semble bien que plusieurs questions aient été traitées avec une ampleur et sous un aspect inconnu des théologiens précédents. On a repris notamment l'examen du problème qui se

pose, quand on compare l'état de nature déchue avec l'état de pure nature, et des vues nouvelles ont été proposées à ce sujet.

Le surnaturel absolu a été l'objet d'une controverse qui a permis, non seulement de voir la complexité du problème, que certains théologiens tranchent avec une facilité étonnante, mais aussi de réfuter à nouveau l'opinion de Ripalda, qui ne cadre pas suffisamment avec les données traditionnelles et révélées.

On a discuté, d'autre part, la question du principe constitutif de l'adoption divine, et on a voulu restaurer plus ou moins la théorie de Lessius. Là encore, des vues nouvelles ont été échangées entre controversistes.

Enfin, contre le naturalisme et ses prétentions, il a fallu prouver que l'ordre surnaturel n'est pas facultatif, mais possède un caractère obligatoire.

Autant de questions, se rapportant au même objet général, qui ont sollicité l'attention des théologiens et contribué au progrès de la science sacrée.

I

L'étude théologique du surnaturel fut négligée, d'une façon lamentable, pendant la première moitié du dix-neuvième siècle. Les manuels classiques qui se trouvaient alors entre les mains du clergé, étaient d'une pauvreté et d'une insignifiance rare, sur ce point capital. Quand on lit, par exemple, les manuels de Bailly et de Bouvier, ou la *Théologie de Toulouse*, ou le *Dictionnaire* de Bergier, même annoté une première fois par M^{gr} Gousset, et une seconde par M^{gr} Doney, on est surpris de l'indifférence ou de l'oubli, en tout cas de l'étrange réserve où se sont enfermés les théologiens de l'époque relativement au surnaturel. C'est à peine s'ils consacrent quelques lignes à l'étude de la grâce sanctifiante, qui est pourtant ici-bas le point culminant de la question. Ils s'étendent à perte de vue sur la grâce actuelle, et les interminables controverses dont elle a été l'objet : mais le fond même de l'état surnaturel, avec ses propriétés et

ses magnificences, paraît si peu important ou si peu connu qu'on le passe sous silence.

Cette lacune de l'enseignement théologique eut des conséquences graves. N'étant pas suffisamment instruit de ces hautes et importantes questions, le clergé se trouva lui-même dans l'impossibilité de les enseigner aux fidèles, et donc aussi d'opposer une résistance efficace aux progrès et aux ravages du naturalisme. Ce n'est pas avec une théologie incertaine, étriquée et appauvrie, qu'on pouvait essayer d'enrayer le mal : une doctrine plus riche et plus sûre était nécessaire.

Mais au moment où nous sommes, l'influence du *milieu ambiant* ne permettait guère une restauration théologique, au point de vue spécial que nous envisageons. L'action combinée du jansénisme et de la philosophie cartésienne, alors toute-puissante, n'explique que trop le discrédit profond où était tombée la théologie du surnaturel.

On sait comment le jansénisme avait pratiquement relégué la grâce et les rites sacramentels dans le domaine de l'inaccessible. De là à l'indifférence et à l'oubli la transition était inévitable. Elle s'accomplit avec une facilité d'autant plus grande, que le jansénisme avait recueilli et conservé une partie de l'héritage de Baïus. La semence naturaliste qui fut jetée par ce novateur dans la théologie catholique y poussa malheureusement de profondes racines. On s'appliqua sans doute à dissimuler plus ou moins ces attaches compromettantes; mais il en resta quelque chose jusqu'au moment où le jansénisme fut extirpé d'une façon définitive, c'est-à-dire jusque dans la seconde moitié du dix-neuvième siècle. Hermès, Günther, et d'autres théologiens moins suspects, comme Hirscher et Kulm, subirent manifestement l'influence de cette erreur, qui avait en Allemagne un relent prononcé de josphisme.

La philosophie cartésienne contribua, dans une large mesure, à cette conspiration du silence ou du dédain pour l'étude scientifique du surnaturel. Autre, en effet, était la conception de la grâce et des dons divins dans le système de Descartes, et dans l'ancienne philosophie. Pour saint Thomas et son école, la grâce et les dons qui l'accompagnent sont des accidents et des qualités, c'est-à-dire quelque chose qui n'appartient pas à

la substance même de l'âme, mais lui est surajouté par Dieu, et trouve en elle un sujet d'inhérence. Les définitions dogmatiques de l'Église, encore qu'elles évitent à dessein les termes de l'École, supposent au fond la doctrine qu'elle enseigne. On s'explique dès lors comment la révolution accomplie par Descartes dans le langage et les idées philosophiques, eut son contre-coup sur la théologie tout entière, spécialement sur celle de la grâce. Sous prétexte de simplifier la philosophie par l'emploi des idées claires et distinctes, le nouveau système supprima toute une partie de la scolastique, et bouleversa les notions reçues jusque-là sur la substance et les accidents. A mesure que les idées nouvelles pénétrèrent dans les esprits, on fut tenté d'appliquer à la théologie elle-même ce que Descartes avait fait pour la philosophie. Mais comme cette réforme si radicale était assez complexe et même dangereuse dans la science sacrée, on prit un moyen terme, celui de négliger l'étude des accidents surnaturels, et de reléguer cette question parmi les disputes oiseuses de la scolastique dégénérée. Raisonnée ou non, cette attitude fut adoptée par une foule de théologiens au dix-huitième siècle surtout et une grande partie du dix-neuvième siècle.

Il fallait bien, cependant, dire un mot de la grâce et du péché, qui jouent en théologie un rôle capital. Ne pouvant les passer sous silence, on les dénatura. De réalité sublime et d'ordre divin qu'elle était dans la théologie traditionnelle, la grâce devint une simple perfection morale, qui donnait un lustre particulier à l'honnêteté naturelle, mais sans l'élever à un ordre supérieur.

Au fond, c'était le rationalisme en théologie. Et malheureusement, cette doctrine fut assez répandue. Entre beaucoup d'exemples qu'il serait facile d'apporter, nous citerons celui du professeur Kuhn, un des chefs incontestés et le plus brillant peut-être de l'école de Tubingue. Faute d'avoir compris le langage de l'Église et des théologiens scolastiques, il s'était formé une conception très inexacte de l'économie surnaturelle. La grâce n'était pour lui qu'un perfectionnement de la nature, un développement de ses énergies natives, quelque chose qui dépasse, non l'être humain proprement dit, mais simplement

l'exercice de ses facultés. Il reconnaît à la grâce actuelle une portée médicinale, mais il lui refuse tout pouvoir élévateur, il n'admet pas qu'elle donne la puissance réelle et physique d'accomplir des actes surnaturels. La grâce sanctifiante n'est pas autre chose, selon lui, qu'une disposition à la vertu, et elle n'entraîne pas la présence personnelle du Saint-Esprit dans l'âme juste ¹. Bref, le professeur Kuhn non seulement amoindrisait le don divin, mais le dénaturait à tel point qu'il n'était plus reconnaissable, c'est-à-dire le supprimait en réalité.

A des degrés divers et des doses inégales, cette diminution du sens surnaturel était assez générale, surtout en Allemagne et en France,

La première tentative sérieuse de réaction contre ce naturalisme déguisé vint peut-être de l'ontologisme. La plupart de ses partisans étaient des esprits très élevés, ayant un sens esthétique remarquable. Les théories de Malebranche et du cardinal Gerdil exercèrent sur eux une véritable séduction. Et ils en subirent le charme avec une confiance d'autant plus sereine, qu'ils croyaient y trouver des ressources nouvelles pour la théologie. Leur but, assurément, était très louable, quand ils déclaraient vouloir montrer « comment à chaque problème philosophique correspond [une solution théologique, de sorte que la nature et le surnaturel s'unissent dans une merveilleuse harmonie ² ». — J. V. B].

Les ontologistes eurent également le mérite de remettre en honneur — si tant est qu'elle fût oubliée — l'étude des Pères et surtout de saint Augustin, qu'ils avaient choisi pour maître. Au contact de ces grands docteurs, ils redécouvrirent le véritable surnaturel, le surnaturel physique. Si leur philosophie eût été plus sûre, cette découverte aurait pu avoir les conséquences les plus heureuses pour la restauration théologique de l'idée qu'ils avaient puisée chez les Pères. Mais ici encore la

1. Voir Scheeben, *Dogmatique*, trad. franç., t. III, n. 620. — J. V. B.

2. J'ai fini la phrase comme j'ai pu. L'auteur avait en vue un texte dont il n'a copié que les premiers mots ; il les fait suivre de plusieurs points et transcrit le dernier mot de la citation « harmonie ». Je n'ai pu trouver le texte, mais la pensée est une pensée chère de Joseph de Maistre, de Gerbet, de Lacordaire, etc. — J. V. B.

néfaste influence du cartésianisme se fit sentir. N'admettant pas la théorie scolastique des accidents, ni des actes distincts de la substance de l'âme, ils en arrivèrent sinon à supprimer, du moins à négliger absolument l'élément créé de la grâce, qui est pourtant le principe fondamental et constitutif de la justification. Ils ne voyaient que le don incrée, c'est-à-dire Dieu lui-même, substantiellement présent dans l'âme juste. Quant à l'acte surnaturel proprement dit, les ontologistes en donnaient une explication telle qu'un panthéiste aurait pu logiquement faire sienne leur interprétation de saint Augustin. Cet acte, à leurs yeux, n'était pas seulement produit avec le concours de Dieu, excitant et aidant l'âme à agir; ce n'était même pas simplement un acte d'ordre divin; c'était l'acte immanent de Dieu même, communiqué à la créature d'une façon mystérieuse.

Le point de départ de cette doctrine, qui soulève des difficultés inouïes, semble avoir consisté dans cette affirmation, que « la connaissance directe et immédiate de Dieu est naturelle à l'homme¹ ». De là, par une série de déductions ingénieuses, on arrivait aux conséquences que nous avons exposées. Or, qui ne voit combien ce principe fondamental de l'ontologisme est insoutenable? C'est la négation même de l'ordre surnaturel, puisqu'on accorde à la créature le pouvoir de connaître Dieu directement, c'est-à-dire de le voir ici-bas sans intermédiaire. Connaissance immédiate et vision intuitive de Dieu, au fond c'est tout un. Or, s'il y a une doctrine certaine et démontrée en théologie, c'est assurément le caractère surnaturel de la vision intuitive, qui dépasse absolument les forces et les exigences de toute créature. C'est là la clé de voûte de l'ordre surnaturel tout entier; et si on l'ébranle, on ruine du même coup l'édifice qu'elle soutient.

L'Église, jusqu'ici, n'a prononcé aucune condamnation solennelle contre l'ontologisme. Mais elle a manifesté néanmoins son improbation très nette du système, non seulement sous sa

1. C'est à peu près la première proposition des ontologistes censurée par la Congrégation de l'Inquisition, décret du 18 sept. 1861. Cf. Denzinger, *Enchiridion*, n. 1516. — J. V. B.

forme rigide et absolue, mais aussi sous sa forme adoucie et modérée¹. Au concile du Vatican, le cardinal Pecci, archevêque de Pérouse, et le Cardinal Sforza, archevêque de Naples, signèrent un *postulatum* pour demander que l'on condamnât expressément au moins la proposition suivante qui exprimait, selon eux, le point fondamental de la théorie : *Naturalis est homini cognitio Dei immediata et directa*. Les deux savants cardinaux faisaient valoir les considérations les plus graves contre une doctrine aussi prétentieuse; et ils montraient, en particulier, comment elle conduit fatalement au rationalisme, au panthéisme et à l'éclectisme, en supprimant les caractères irréductibles qui différencient l'ordre de la nature et l'ordre surnaturel². Pie IX lut très attentivement le mémoire qui lui fut présenté; et on raconte qu'il fit sur lui une impression profonde. Mais le concile n'eut pas le temps d'examiner la question. Il se contenta de rappeler, par une formule non équivoque, et de renouveler ainsi, d'une façon implicite, la condamnation antérieure que la S. C. de l'Inquisition avait portée contre l'ontologisme.

Somme toute, l'ontologisme n'a apporté aucune contribution appréciable et directe à la théologie du surnaturel. Il aurait pu sans doute le faire, s'il eût suivi en toute fidélité les guides dont il prétendait s'inspirer, notamment saint Augustin. Mais son exégèse du grand docteur était défectueuse, et dominée par des préoccupations *a priori*. Ce fut une œuvre caduque, comme le système qu'elle voulait établir. Le seul mérite de l'ontologisme — mais il est réel — fut d'avoir attiré l'attention du clergé et des laïques instruits sur la notion du surnaturel, à une époque où elle était négligée, et d'avoir montré que cette idée est beaucoup plus riche, plus compréhensive, plus élevée, plus divine en un mot, qu'on ne paraissait le croire dans certains milieux théologiques.

D'autres causes vinrent hâter ce mouvement de retour à l'étude plus approfondie du surnaturel. La proclamation du

1. Voir Didiot, *Logique surnaturelle subjective*, n. 549 et suiv. On y trouvera les pièces et indications nécessaires. — J. V. B.

2. Texte dans les *Acta et Decreta Concilii Vaticani*, collectio Lacensis, t. VII, col. 849 et suiv. — J. V. B.

dogme de l'Immaculée Conception y contribua dans une bonne mesure, en obligeant les théologiens à examiner de plus près ce beau privilège de la sainte Vierge. Cette étude les introduisait nécessairement jusque dans les profondeurs du surnaturel, puisque l'Immaculée Conception est le germe initial de toutes les grâces accordées à Marie. Il était impossible d'étudier d'une manière tant soit peu approfondie cette insigne prérogative, sans pénétrer assez loin dans la théologie de la grâce.

A un autre point de vue et dans un autre ordre d'idées, l'efflorescence de la vie surnaturelle qui se manifeste dans l'Église, à partir de 1830 environ, par des signes non équivoques de progrès religieux, n'a pas été sans exercer une certaine influence sur la pensée théologique. Il y a presque toujours un flux et un reflux d'actions et de réactions entre le mouvement doctrinal et les pratiques religieuses proprement dites. Quand la vitalité catholique s'affirma au dix-neuvième siècle par une poussée plus riche d'œuvres et d'institutions de toute nature, comme la fondation de nombreuses congrégations religieuses, les confréries, les pèlerinages, les dévotions authentiques, etc., il arriva que l'atmosphère théologique elle-même fut imprégnée davantage d'esprit surnaturel. Les théologiens furent incités à leur tour par le milieu ambiant et suggestif où ils vivaient; ils cherchèrent comme d'instinct à explorer plus soigneusement les sources du fleuve plus ou moins inconnu qui produisait une végétation si luxuriante.

Il n'est pas jusqu'aux erreurs elles-mêmes et aux négations hautaines du naturalisme qui n'aient servi, à leur façon, au progrès de la science sacrée. Elles fournirent, entre autres, à M^{gr} Pie, évêque de Poitiers, l'occasion de faire œuvre théologique, et d'exposer, dans ses célèbres *Synodales*, des aperçus vraiment nouveaux et très élevés sur la question du surnaturel. Nous en reparlerons plus bas.

En face de ces erreurs, et à cause de l'anémie surnaturelle où s'étiolaient un certain nombre de catholiques, il eût été souverainement désirable que le concile du Vatican rappelât la doctrine authentique de l'Église sur la grâce et le surnaturel en général. Cette question faisait partie du programme de ses

travaux; mais il n'eut pas le temps de l'aborder. On peut lire du moins à ce sujet, le rapport théologique de la commission qui avait été chargée de rédiger ce programme préparatoire. Plusieurs paragraphes sont consacrés à la question qui nous occupe; ils résument, en fort bon langage, l'enseignement de l'Église et des grands docteurs, tout en visant les erreurs contemporaines ¹.

Enfin le retour graduel des théologiens à la philosophie scolastique permit d'aborder avec fruit l'étude scientifique du surnaturel. Depuis longtemps déjà, il y avait eu çà et là des initiatives individuelles en ce sens. Elles étaient méritoires pour l'époque. Tels les *essais* de Rohrbacher, qui écrivit sur la nature et la grâce des pages très estimables, dans son *Histoire de l'Église* ². Tel encore l'*essai* d'un prêtre de Nancy, l'abbé Gridel, *L'ordre surnaturel et divin* ³. Bientôt le mouvement se généralisa un peu partout, et l'on vit paraître des ouvrages qui n'étaient pas sans valeur : en France, les *Études sur l'ordre naturel et l'ordre surnaturel*, par l'abbé Cros; la *Question du surnaturel*, par le P. Matignon, travail surtout apologétique; les *Conférences sur la vie surnaturelle*, de l'abbé de Broglie, qui s'adressaient de préférence au grand public; enfin *La Grâce et la Gloire*, où le P. Terrien a fait œuvre de haute et attachante vulgarisation, tout en restant toujours théologien solide ⁴; — en Italie, les travaux du Jésuite Borganelli et du cardinal Alimonda ⁵; — en Allemagne, les publications de Schätzler et de Scheeben ⁶, etc.

1. Voir *Acta et Decreta*, collectio Lacensis, col. 516-518, col. 547-552, col. 555-558. — J. V. B.

2. Rohrbacher a publié sur la question un volume spécial intitulé *De la grâce et de la nature*, Besançon, 1838. — J. V. B.

3. Première édition, Nancy, 1847, un volume sous le nom de l'abbé Xavier; seconde édition, sous le titre, *La déification de l'homme*, en 2 volumes, Lyon, 1861. — J. V. B.

4. Cros est de 1861. Matignon, première édition, de 1861, seconde, de 1863; l'abbé de Broglie, de 1878-1883, 3 vol.; le P. Terrien, de 1897. — J. V. B.

5. Borganelli, *Il sopranaturale*, Rome, 1864; Alimonda, *Il sopranaturale nell'uomo*, 4 vol. (sans lieu ni date dans le *Nomenclator* de Hurter, t. III, p. 1250). — J. V. B.

6. Schätzler, *Natur und Uebernatur*, Mayence, 1865; Scheeben, *Natur*

Les hautes et belles questions qui forment l'objet de la théologie du surnaturel semblent jouir d'un crédit spécial, depuis une vingtaine d'années surtout. Les théologiens des grandes chaires publiques les abordent avec une complaisance marquée, et leur consacrent des développements assez considérables ¹. On estime, et avec raison, qu'il n'est plus possible de se confiner dans les interminables controverses que suscite depuis si longtemps l'étude de la grâce actuelle. Et voilà pourquoi on a voulu donner aux esprits une nourriture plus solide, et l'on s'est efforcé de leur inspirer une idée très haute des merveilles que Dieu a opérées dans le mystère de la grâce sanctifiante et de la vie surnaturelle en général.

Il n'y a eu, pour cela, qu'à revenir à l'étude plus attentive de l'Écriture, des Pères et des grands théologiens. S'il y a un sujet que les docteurs du quatrième et du cinquième siècle, pour ne citer qu'eux, ont traité avec une insistance et une prédilection visible, c'est assurément celui de notre élévation surnaturelle, avec ses splendeurs et ses richesses, mais aussi ses graves conséquences pratiques. Ils reviennent sans cesse, après l'Écriture, sur la dignité incomparable du chrétien, sur son adoption divine, son union mystérieuse avec les trois Personnes divines, et spécialement avec le Saint-Esprit qui fait sa demeure dans l'âme juste, en un mot sa participation ineffable de la nature divine, et sa déification par la grâce. On a pu croire, il est vrai, sous l'influence du jansénisme et de la philosophie cartésienne, que ce langage était hyperbolique et oratoire, plutôt que théologique. Mais il a bien fallu reconnaître que cette interprétation n'avait aucun fondement sérieux dans la tradition.

Mieux on a connu l'antiquité chrétienne, et plus aussi la

und Gnade, Mayence, 1861; *Quid est homo*, édition richement annotée, de l'opuscule du P. Casini; *Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade*, adaptation de l'ouvrage célèbre du P. Nieremberg sur le *Prix de la grâce*. Parmi ces travaux, celui de M. Bellamy lui-même sur *La vie surnaturelle*, 1891 et 1896, mérite une mention honorable. — J. V. B.

1. L'auteur fait allusion, je pense, au cours du P. Jovene, *De vita dei-formi*, professé à l'Institut catholique de Paris, 1880-1881. — J. V. B.

doctrine du surnaturel physique nous est apparue comme l'expression authentique de la croyance des premiers siècles.

Les découvertes archéologiques et épigraphiques, en particulier, sont venues confirmer cette doctrine d'une façon inattendue. Elles nous ont appris que les fidèles des premiers âges aimaient à prendre des noms spécifiquement chrétiens, qui leur rappelaient leur naissance surnaturelle, comme *Regeneratus*, *Renatus*, *Deigenitus*, *Theogonius*, etc.¹; qu'ils gravaient volontiers sur les pierres tombales la mention des dons divins qu'ils avaient reçus au baptême, comme dans cette inscription si touchante où l'épouse survivante se félicite d'être « *de même race* » que son mari, qui avait lui-même le bonheur de posséder « le don de la ressemblance divine² »; qu'ils allaient même jusqu'à donner le nom d'*esprit saint* aux âmes de leurs parents ou amis défunts, morts avec tous les signes de la prédestination, tant ils croyaient fermement à l'union intime de l'âme juste avec le Saint-Esprit et à sa transformation mystérieuse par le divin Paraclet³.

Quand une doctrine, remontant si haut dans les monuments épigraphiques, s'exprime au dehors par un langage si vigoureux et des coutumes si originales, n'est-ce pas la preuve qu'elle avait pénétré, de bonne heure et à fond, dans les masses chrétiennes, et donc qu'elle suppose une haute antiquité? Encore que ces textes épigraphiques soient rares, ils fournissent aux théologiens un appoint qui n'est pas méprisable, pour fortifier leur thèse du surnaturel physique.

II

Après ces considérations générales sur les différentes vicissitudes qu'a traversées l'étude théologique du surnaturel au siècle dernier, il importe de rechercher si cette étude a fait des

1. Cf. Bellamy, *La vie surnaturelle*, 1891, p. 103, d'après Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, article *Noms chrétiens*. — J. V. B.

2. Cf. Bellamy, *l. c.*, p. 139, d'après De Rossi, *Inscriptiones christianæ*, t. II, p. xxvi. — J. V. B.

3. Cf. Bellamy, *l. c.*, p. 281, d'après De Rossi, *Inscriptiones christianæ*, t. I, n. 1192; cf., *ibid.*, Introduction, p. cxvi. — J. V. B.

progrès sur tel ou tel point important, ou si elle est restée stationnaire.

Et d'abord une question préalable, qui se rattache par les liens les plus étroits à l'économie surnaturelle proprement dite, dont elle fait mieux comprendre la grandeur et l'absolue gratuité.

Nous voulons parler de la comparaison qu'on institue, en théologie, entre les forces morales que possède l'homme dans l'état actuel de nature déchue, et celles qu'il eût possédées dans l'état de pure nature.

L'homme dispose-t-il actuellement, pour faire le bien et fuir le mal, des mêmes puissances dont il aurait disposé dans cet état de nature nue, sans avoir été jamais destiné à une fin surnaturelle? Ces puissances ont-elles la même énergie intrinsèque, ou une énergie inférieure?

Ce n'est pas là une question oiseuse, comme on pourrait le croire. Car les différentes solutions qu'on peut donner au problème entraînent également des réponses très diverses à des questions théologiques de première importance.

Si, dans l'état actuel de nature déchue, nos facultés sont intrinsèquement les mêmes que celles de la pure nature, il est clair que Dieu a pu nous créer tels que nous sommes, sans l'ombre d'une injustice. La chute d'Adam nous a fait perdre simplement des dons gratuits, surajoutés libéralement à la nature humaine, et que Dieu ne lui devait à aucun titre. La nature proprement dite est restée intacte, et dès lors la bonté, la justice et la sagesse de Dieu sont hors de cause. Sans doute, le péché originel conserve néanmoins un côté mystérieux; mais il n'a plus ce caractère sombre et presque effrayant que lui donnent les théologiens teintés de jansénisme.

Si l'on prétend, au contraire, que les forces de la nature déchue sont inférieures, en soi, à celles de la pure nature, il faut admettre que l'homme est un être blessé dans ses facultés mêmes, intrinsèquement dégradé, sans faute personnelle de sa part, tel en un mot que Dieu n'aurait pas pu le créer dans un état aussi anormal. Le dogme du péché originel devient alors un mystère insondable et troublant, qui crée à l'apologiste une situation difficile.

Ce n'est pas d'aujourd'hui, mais depuis longtemps — depuis le seizième siècle surtout — que les théologiens se sont préoccupés de ce problème. Presque tous l'ont résolu dans le sens de l'identité fondamentale entre l'état de nature déchue et l'état de pure nature : ce qui est, il faut bien l'avouer, une forte présomption en faveur de la vérité de cette doctrine.

D'autre part, elle contredit manifestement un fait d'expérience quotidienne, l'extrême faiblesse morale de l'homme déchu. Il faut connaître peu la nature humaine, ou s'illusionner d'une façon étrange sur son compte, pour ne pas voir combien nombreuses et lamentables sont, par exemple, les chutes honteuses, et combien enracinée dans les âmes les mieux trempées la secrète influence de la triple concupiscence en général. Aussi les moralistes et les prédicateurs ne manquent pas de souligner dans leurs écrits et leurs tableaux cette faiblesse étrange de la nature tombée, qu'il paraît difficile d'admettre dans l'état de pure nature.

D'où un conflit, au moins apparent, entre la doctrine commune des théologiens et l'enseignement qu'on distribue aux fidèles du haut de la chaire. Et ce conflit est d'autant plus aigu que, de l'aveu même des théologiens, l'homme tombé est incapable, par ses propres forces, de vaincre les tentations graves, ainsi que d'observer longtemps toute la loi naturelle.

Peut-on soutenir dès lors que l'homme déchu est dans une situation morale identique à celle de l'homme que Dieu aurait créé bon, mais sans l'élever à l'ordre surnaturel? Peut-on regarder comme juste et régulier l'état d'une créature qui se trouverait dans l'impossibilité morale d'observer toute la loi qui lui est imposée? Peut-on admettre que Dieu ait pu créer à l'origine un être aussi dénué de moyens pour atteindre sa fin dernière? Non assurément, et le désaccord semble profond entre théologiens et prédicateurs, puisqu'ils enseignent une doctrine opposée.

Hâtons-nous d'ajouter que cette antinomie est plus apparente que réelle. Il y a une solution à cette difficulté, dit avec raison l'abbé de Broglie, dont nous ne faisons guère que résumer la doctrine dans ce paragraphe. « Seulement, ajoute le docte théologien, nous pensons que jusqu'à présent elle n'a pas été

suffisamment mise en lumière, et qu'on n'en a pas extrait les importantes conséquences qu'elle contient ¹. »

Si le problème est résolu en sens contraire par les théologiens et les prédicateurs, c'est qu'ils l'envisagent à des points de vue tout différents. Le parallèle qu'on institue, de part et d'autre, entre la nature pure et la nature déchue, ne porte pas, en réalité, sur le même objet formel : d'où rien d'étonnant qu'on arrive à des conclusions qui paraissent en opposition si radicale.

Les scolastiques, considérant les deux états dans leurs puissances intrinsèques, abstraction faite de tout secours supérieur et exceptionnel, ont raison d'affirmer que les forces de la nature déchue sont égales à celles de la pure nature. Seulement, il ne faut pas oublier que cette proposition est vraie d'une vérité purement abstraite et théorique : car la pure nature, privée de tout secours divin, est une abstraction qui n'a jamais été réalisée, et même qui ne pouvait pas l'être.

Au contraire, les moralistes et les prédicateurs envisagent la question sous un autre aspect. Considérant, d'une part, la pure nature avec le secours naturel que Dieu aurait accordé à ses prières pour lui permettre d'atteindre sa fin, et, d'autre part, la nature déchue privée de toute grâce surnaturelle, ils constatent que l'homme tombé se trouve dans une situation très inférieure à celle qu'il aurait eue dans la pure nature, parce qu'il lui est moralement impossible d'accomplir toute la loi et d'atteindre sa fin dernière. En effet « l'homme déchue a beau avoir les forces de la nature pure, comme il n'a pas les secours habituels accordés à cette nature, il a un besoin absolu des secours de la grâce surnaturelle ; sans cela il est absolument impuissant pour remplir sa tâche et accomplir sa fin ² ».

Ainsi se fait aisément la conciliation entre la doctrine des théologiens et l'enseignement des prédicateurs. Les uns restent dans les hauteurs sereines de la métaphysique, les autres tiennent compte, avant tout, du fait expérimental et concret

1. *Conférences sur la vie surnaturelle*, t. II, 5^e conf., n. IV, p. 262, édition de 1889. — J. V. B.

2. Abbé de Broglie, *loc. cit.*, n. VII, p. 284. — J. V. B.

qu'ils ont sous les yeux. Ils ne se contredisent pas, ils se complètent, et fournissent ainsi matière à une doctrine plus compréhensive.

III

Arrivons maintenant à la notion même du surnaturel, et voyons ce qu'elle a pu gagner en clarté, en précision ou en solidité au dix-neuvième siècle.

Il est certain que cette notion a été trop souvent défigurée, je ne dis pas seulement par les rationalistes, qui ont affecté de confondre le surnaturel tantôt avec le merveilleux, et tantôt avec le chimérique ou l'inconnaissable, mais même par des écrivains catholiques, plus zélés qu'instruits dans ces matières délicates. Ce n'est pas le lieu de signaler tous ces écarts et ces défaillances de doctrine¹.

Les théologiens proprement dits s'accordent, en général, à définir le surnaturel « un don gratuit, fait à l'homme ou à l'ange, et qui surpasse les forces et les exigences naturelles de toute nature créée ou créable ». Il n'y a eu guère que Ripalda et Becanus qui aient restreint l'ampleur de cette définition, et contesté la transcendence absolue du surnaturel². S'il faut les en croire, le surnaturel dépasse sans doute, en fait, les exigences de toute nature créée; mais, en principe et en droit, il en serait autrement. Dieu pourrait créer un être si parfait, qu'il aurait droit naturellement aux privilèges qui sont maintenant surnaturels, comme l'adoption divine et la vision béatifique.

Cette théorie, qui n'a eu qu'un médiocre succès dans le monde théologique, a été reprise tout récemment par M. l'abbé Morlais³. Elle n'est pas, tant s'en faut, affaire indifférente et de

1. Ici un appel de note auquel je ne sais trop comment répondre. Les différents traités signalés plus haut donnent les indications nécessaires sur les erreurs. Voir notamment Scheeben, *Dogmatique*, trad. fr., § 161, n. 621 sq. — J. V. B.

2. Voir, dans les traités *De Deo creante et elevante* (Palmieri, Mazzella, Lahousse, etc.), les indications nécessaires sur ces opinions. — J. V. B.

3. Dans la *Revue du clergé français*, 1^{er} août 1902. — J. V. B.

discussion oiseuse, comme les profanes seraient portés à le croire. Car la solution qu'on donne au problème modifie profondément la conception qu'on doit se faire du surnaturel ¹.

IV

Une autre controverse, qui a eu pour effet de mettre en un relief plus saisissant un des aspects du surnaturel — la question de notre adoption divine — s'est engagée en Allemagne, entre le professeur Scheeben et le jésuite Granderath.

Il s'agissait de déterminer quel est le principe constitutif, autrement dit la cause formelle, de notre adoption divine dans l'acte de la justification.

Sans aller aussi loin que Lessius, qui fait de la présence du Saint-Esprit dans l'âme juste l'élément principal de notre adoption surnaturelle, le professeur de Cologne soutenait une opinion qui s'écarte notablement de la doctrine commune. D'après lui, en effet, la grâce incrée serait une des bases essentielles de l'adoption divine. Bien plus, il faudrait la regarder comme « l'élément constitutif le plus important de notre filiation divine, en ce sens qu'elle contient une participation à la substance de la nature divine, une société, une unité, une cohésion substantielle avec Dieu ² ».

L'opinion de Scheeben fut vivement combattue par le P. Granderath, un des principaux rédacteurs de la *Zeitschrift für katholische Theologie*. Le docte jésuite, faisant l'historique de la question, prouva que cette théorie n'avait aucun fondement dans la tradition théologique, et qu'elle était complètement inconnue aux scolastiques jusqu'à Lessius. Il s'attacha surtout à démontrer qu'elle était inconciliable avec la doctrine du concile de Trente ³.

1. L'auteur n'a pas écrit la suite de ce paragraphe; mais il a donné à la *Revue du clergé*, 15 juillet 1903, t. XXXV, p. 419-431, un article où il expose et réfute l'opinion de M. Morlais. Je me contente de renvoyer à cet article (auquel M. Morlais a répliqué dans la même Revue), qui n'appartient plus à la théologie du XIX^e siècle. — J. V. B.

2. *Dogmatique*, trad. fr., t. III, § 169, n. 841. — J. V. B.

3. Revue citée, 1878, p. 581; 1881, p. 283; 1883, p. 492 et 593. — J. V. B.

Scheeben, ainsi attaqué, eut à cœur d'expliquer son système dans la Revue *Der Katholik*¹. Il prétendit que son adversaire n'avait pas compris son système, et se défendit d'avoir voulu attribuer un rôle aussi capital à la grâce incréée. Dans sa pensée, elle ne faisait pas partie *essentielle*, mais seulement partie intégrante de l'adoption divine. Et, à l'appui de cette doctrine, il apportait divers arguments. Consultez les Pères grecs, disait-il à son adversaire, et notamment saint Cyrille d'Alexandrie; lisez saint Thomas lui-même, et vous verrez qu'ils attachent à la grâce incréée une importance plus considérable que les Pères latins et les scolastiques en général. Bien plus, l'Église elle-même, en condamnant les propositions treizième et quinzisième de Baïus, montre bien qu'elle considère la source du mérite surnaturel, c'est-à-dire la dignité de l'agent ou l'état de fils adoptif, comme constituée par la possession de la grâce sanctifiante et du Saint-Esprit².

Les Pères grecs, répondit le jésuite Grandérath, n'ont pas une doctrine opposée à celle des Pères latins. Sans doute, ils se préoccupent, en général, des relations d'amitié avec Dieu, plus que de la participation même de la nature divine. Sans doute encore, en réunissant des passages isolés des Pères grecs, on peut les mettre en opposition apparente avec les latins. Cette divergence qui n'atteint pas le fond même de la pensée, ne doit pas, après tout, nous surprendre. Car il s'agit, comme on le sait, d'un dogme très relevé, dont l'exposition était d'autant plus difficile pour les Pères, qu'ils ne connaissaient pas la terminologie scolastique, où l'on distingue si bien les différentes espèces de cause, et qu'ils n'étudiaient pas *ex professo* le dogme de l'adoption surnaturelle, mais s'appliquent beaucoup plus à démontrer la divinité du Fils ou du Saint-Esprit³.

Sous le bénéfice de ces réserves, on peut affirmer sans crainte que la doctrine des Pères grecs concorde essentiellement avec celle des Pères latins. Et le docte jésuite passe en revue les principaux textes allégués par Scheeben, et il montre l'identité

1. *Katholik*, 1883, I, 2; II, 6; 1884, I, 1; II, 5; II, 6. — J. V. B.

2. Scheeben, *Der Katholik*, année 1884, p. 492.

3. Grandérath, *Zeitschrift für katholische Theologie*, Innsbruck, 1884, p. 571.

fondamentale de la doctrine patristique en Orient et en Occident¹.

Quant à saint Thomas, on peut s'étonner que le professeur de Cologne ait voulu s'abriter sous son patronage. Les textes qu'il cite n'ont qu'un rapport très lointain avec la question; et il en est d'autres d'une portée plus précise, qui sont catégoriques contre le nouveau système².

Reste l'argument tiré des propositions condamnées de Baïus. On peut inférer de là, sans doute, que notre état surnaturel comprend deux éléments distincts, la grâce créée et la grâce incrée. Mais le texte n'indique en aucune façon le rôle joué par ces deux éléments dans l'adoption divine. Au reste, une telle déclaration eût été un hors-d'œuvre, vis-à-vis de Baïus. Il ne s'agissait pas de définir contre lui la constitution intime de l'état surnaturel, ni les relations du Saint-Esprit avec le mérite; on voulait simplement marquer ce qui est nécessaire pour l'acte méritoire. Comment le pape Pie V, qui condamna Baïus, aurait-il tenu à ce sujet un langage différent de celui du concile de Trente?

Car, fait observer le P. Granderath, le grand argument qui milite contre le professeur de Cologne se tire des définitions de ce concile. Et le savant jésuite s'étend avec complaisance sur l'opposition qu'il croit remarquer entre les deux doctrines.

Il est certain, dit-il, que la cause formelle unique de la justification est la grâce sanctifiante. S'il est prouvé, d'autre part, que la cause formelle de l'adoption surnaturelle est la même que celle de la justification, la théorie de Scheeben croule par la base. Or, cette preuve n'est pas difficile à faire. Le concile définit la justification « une translation de l'état où l'homme naît enfant du premier Adam à l'état de grâce et d'adoption des enfants de Dieu ». Être justifié et devenir enfant de Dieu, c'est donc tout un. S'il en était autrement, le langage du concile serait inintelligible, et de nature à induire les fidèles en erreur. Aux yeux des Pères de Trente, l'identité du principe de la justification avec celui de l'adoption divine est tellement

1. *Ibid.*, p. 571-574.

2. *Sum. theol.*, III^a, q. xxxii, a. 3, et ad 2.

indiscutable, qu'ils emploient indifféremment les expressions *justi, renati, filii Dei, justificari, renasci*, en parlant de l'homme justifié par la grâce. Pourquoi donc vouloir séparer ce que le concile a uni, ou plutôt identifié?

L'histoire des délibérations conciliaires condamne encore Scheeben. On lit, en effet, dans les actes authentiques publiés par Theiner, que la rédaction primitive du septième canon dogmatique présenta la grâce de la justification comme « le don précieux et sublime qui transforme les enfants et les adultes en une nouvelle créature, c'est-à-dire les rend déiformes, et, selon le mot de saint Pierre, participants de la nature divine, régénérés, vivifiés, ayant, d'après saint Jean, le titre et la réalité d'enfants de Dieu ». C'était affirmer clairement que la grâce sanctifiante est la cause formelle de notre adoption divine. Or, à propos de ce canon, le secrétaire du concile résume d'un seul mot les observations des théologiens et des Pères : *Omnia in septimo canone placent*. N'est-ce pas la preuve évidente que l'opinion soutenue depuis par Lessius et Scheeben n'avait alors aucun partisan dans les écoles théologiques, et ne représente en aucune façon la pensée du concile de Trente?

Le dernier mot de cette controverse, que nous venons de résumer en quelques pages très sommaires, resta, comme de juste, au P. Granderath ¹. Il fut acquis désormais, d'une façon qui paraît définitive, que la grâce sanctifiante est le principe constitutif de notre adoption divine. C'était un gain appréciable pour la théologie du surnaturel.

V

Après ces controverses entre catholiques, il nous faut en signaler une autre, qui fut engagée, principalement sous forme d'exposé doctrinal, par l'illustre évêque de Poitiers, M^{sr} Pie, contre le naturalisme intellectuel de son époque.

1. J'ai lieu de douter que ce résumé soit de première main. Mais je ne sais où l'auteur a puisé. On peut voir la même discussion dans Oberdoerffer, *De inhabitatione Spiritus sancti*, Tournai, 1890. — J. V. B.

Nul ne suivait d'un œil plus attentif que l'évêque théologien le mouvement des idées contemporaines, et nul n'était plus versé dans la science du dogme pour combattre, avec autorité et talent, l'erreur naturaliste. Dès le début de son épiscopat, Rome lui avait fait l'honneur de le consulter sur les erreurs du temps présent qu'il estimait les plus dangereuses pour la foi catholique. Le cardinal Fornari lui adressa à ce sujet, le 20 mai 1852, un questionnaire latin comprenant vingt-huit chapitres, en lui demandant une réponse précise sur chacun d'eux. Ce fut pour lui l'occasion d'étudier à fond l'importante question du naturalisme, et le remède qu'exigeait un mal aussi grave. Bientôt parurent, à quelques années d'intervalle (1855-1863), les trois célèbres *Instructions synodales* qui ont fait, en grande partie, la réputation théologique de l'évêque de Poitiers, et qui constituent, de fait, une contribution très appréciable à l'étude dogmatique du surnaturel.

L'idée maîtresse des *Synodales*, au point de vue qui nous concerne, est le caractère essentiellement obligatoire de l'ordre surnaturel et divin, et la nécessité pour l'homme d'y entrer par les moyens qu'indiquent Dieu et son Église.

M^{re} Pie aborde carrément, dans sa première *Synodale*, l'objection la plus spécieuse du naturalisme contemporain, et il l'expose avec un relief plus accentué que ses adversaires eux-mêmes, en la mettant sur les lèvres de l'un d'entre eux. « Vous me parlez, dit ce dernier, d'une vie supérieure et surnaturelle, vous développez tout un ordre surhumain... Mais, si je rougis de tout ce qui m'abaisserait au-dessous de ma nature, je n'ai non plus aucun attrait pour ce qui tend à m'élever au-dessus. Ni si bas, ni si haut. Je ne veux faire *ni la bête, ni l'ange*; je veux rester homme. D'ailleurs, j'estime grandement ma nature; réduite à ses éléments essentiels et telle que Dieu l'a faite, je la trouve suffisante. Je n'ai pas la prétention d'arriver après cette vie à une félicité si ineffable... Je serai donc reconnaissant envers Dieu de ses généreuses intentions, mais je n'accepterai pas ce bienfait, qui serait pour moi un fardeau. Il est de l'essence de tout privilège de pouvoir être refusé. Et puisque tout cet ordre surnaturel, tout cet ensemble de la révélation est un don de Dieu, gratuitement

surajouté par sa libéralité et sa bonté aux lois et aux destinées de ma nature, je m'en tiendrai à ma condition première; je vivrai selon les lois de ma conscience, selon les règles de la raison et de la religion naturelle; et Dieu ne me refusera pas, après une vie honnête, vertueuse, le seul bonheur éternel auquel j'aspire, la récompense naturelle des vertus naturelles ¹. »

Ce raisonnement, dit le savant évêque, est inadmissible, parce qu'il méconnaît à la fois et le souverain domaine de Dieu sur sa créature, et les conséquences nécessaires de la venue de Jésus-Christ sur la terre, et le véritable état de la nature humaine dans sa condition actuelle.

Que la thèse naturaliste méconnaisse le souverain domaine de Dieu sur sa créature, cela est de toute évidence. L'être créé est un être essentiellement dépendant, qui n'a pas à fixer lui-même la limite de ses droits et de ses devoirs, mais qui reçoit cette délimitation de Dieu lui-même. S'il plaît à Dieu de superposer à la nature humaine un ordre plus élevé qui plonge ses racines dans la vie divine, de quel droit et à quel titre l'homme refuserait-il de s'y soumettre? Qui reçoit l'être reçoit aussi la loi. Pour se soustraire au surnaturel et aux obligations qu'il impose, il faudrait prouver que Dieu n'a pas le droit de perfectionner une créature déjà existante, et de la destiner à une fin plus haute que celle où tend sa propre nature. Cette preuve, on ne la fera jamais, parce qu'elle renfermerait des éléments contradictoires, l'indépendance absolue de la créature, et la limitation des droits du Créateur. Il est très vrai assurément que l'élévation à l'état surnaturel est un privilège que Dieu nous accorde, mais c'est en même temps un devoir qu'il nous impose, une obligation qu'il nous crée. En nous appelant à cette fin sublime qui est la vision béatifique de son essence infinie, et en nous fournissant les moyens de l'atteindre par la grâce sanctifiante et les dons ou secours qui l'accompagnent, Dieu fait sans doute acte d'amour, mais il fait aussi acte d'autorité indiscutable.

1. Première *Synodale*, n. XI; recueil des *Instructions synodales*, Paris, Oudin, 1878, p. 56. — J. V. B.

En second lieu, supposer que l'économie surnaturelle est quelque chose de facultatif, qu'il est loisible à chacun d'accepter ou de refuser, c'est méconnaître les conséquences nécessaires de la venue de Jésus-Christ sur la terre. Le grand fait de l'incarnation rédemptrice a eu un retentissement trop profond dans l'histoire et la nature humaine, pour qu'il soit permis de le négliger. Quand le naturalisme prétend que Jésus-Christ n'a été ni un révélateur divin qu'on est tenu de croire, ni un législateur authentique auquel on est tenu d'obéir, ni un rédempteur nécessaire sans lequel le salut est impossible, il se met en contradiction ouverte avec les affirmations les plus solennelles du Nouveau Testament, expliquées et corroborées par dix-huit siècles de christianisme. Le Christ est « la pierre angulaire de l'édifice, et en dehors de lui il n'y a pas de salut ¹ ».

Enfin la prétention qu'affiche le naturalisme de vivre en dehors de la vie surnaturelle est une prétention pratiquement chimérique et impossible. Depuis la chute originelle, l'homme est blessé dans ses facultés de nature : sa raison est moins ferme, et sa volonté plus faible. Il n'a plus assez de lumières pour découvrir lui-même toutes les vérités religieuses et morales qui lui sont nécessaires ; et il manque surtout des forces requises pour accomplir toute la loi et vaincre toutes les tentations. Un secours supérieur est indispensable, et ce secours s'appelle la grâce.

Telle est, dans ses grandes lignes, l'argumentation de l'évêque de Poitiers contre l'erreur qui nie le caractère obligatoire de l'ordre surnaturel.

La lettre épiscopale fut accueillie par les théologiens avec une satisfaction profonde. L'un d'entre eux écrivit au docte prélat pour le remercier d'avoir ajouté une belle page de plus à l'étude et à l'exposition du dogme catholique. Il se félicitait de ce que nous avons enfin sur l'ordre surnaturel, sur sa nature, sa nécessité, sa distinction essentielle de l'ordre naturel, une parole aussi nette, aussi claire. « Cela, disait-il, nous manquait même à nous, théologiens ; et, dans la con-

1. Act., iv, 11.

fusion qui, depuis trois à quatre ans, allait croissant sur ce sujet, vous rendez service à tous, Monseigneur¹. »

De leur côté, les tenants du naturalisme ne se regardaient pas comme battus. Aux raisonnements de l'évêque de Poitiers, ils opposèrent plusieurs fins de non-recevoir, afin de rester à l'écart de tout surnaturel. M^{sr} Pie les discuta dans ses deux autres *Synodales*.

Nous sommes de simples laïques, lui disait-on, nous ne sommes pas des théologiens. A ce titre, nous n'avons pas à examiner ni à trancher la question de savoir si les seules lumières de la raison naturelle et la seule pratique des vertus humaines sont des mérites suffisants pour assurer la vie éternelle. On comprend qu'un évêque, et surtout un évêque théologien, se préoccupe de cette question : quant à nous, simples laïques, nous entendons nous renfermer dans notre rôle, qui est celui de l'abstention et de la neutralité.

Pour que cet argument fût valable, répondit le savant prélat, il faudrait prouver deux choses : d'abord, que la qualité de laïque équivalait à celle de païen ou d'infidèle ; et ensuite, que le païen n'a pas à s'enquérir de l'existence et de l'obligation de l'ordre surnaturel et divin. Or, ce sont là deux propositions insoutenables. Et l'évêque le démontre longuement dans sa deuxième *Synodale*.

Il ajoute en même temps un argument nouveau, ou du moins une *confirmatur* saisissant à sa première démonstration du caractère obligatoire du surnaturel. C'est que, dans l'ordre même de la vie temporelle, l'homme est forcé d'accepter des conséquences analogues à celles qu'on repousse avec tant d'obstination dans un ordre supérieur. De même que la vie naturelle oblige l'enfant qui ne l'a pas demandée, et le soumet de ce chef à des obligations nombreuses vis-à-vis de ses parents et de son pays qu'il n'a pas choisis, de même la vie

1. M^{sr} BAUNARD, *Histoire du cardinal Pie*, Paris, 1888, t. I, p. 553. — Cela ne veut pas dire évidemment, que la distinction des deux ordres n'était pas aussi bien marquée par les théologiens antérieurs : elle est aussi ancienne que la théologie elle-même. M^{sr} Pie a eu seulement le mérite de rappeler une doctrine qui paraissait obscurcie et voilée, même chez plusieurs théologiens. Et surtout il a prouvé, avec éloquence et vigueur, le caractère obligatoire du surnaturel.

surnaturelle impose des obligations à l'enfant baptisé le lendemain de sa naissance.

D'autres objectaient que le mystère de l'adoption surnaturelle, qui nous fait sortir de l'ordre humain pour atteindre à des hauteurs divines, est une doctrine étrange, invraisemblable, inadmissible. N'est-il pas plus régulier et plus normal, que chaque être demeure dans sa propre sphère sans aspirer à une fin plus haute et sans renier outrageusement sa propre nature ?

L'élévation à un ordre supérieur, répondit l'évêque théologien, ne détruit pas pour cela l'ordre naturel, qui reste toujours le *substratum* indispensable de la grâce. Les dons divins ne sont jamais que des accidents, magnifiques sans doute et d'un prix inestimable, mais qui supposent de toute nécessité la permanence de l'être humain, ici-bas comme au ciel. Cela étant, est-ce donc changer d'état et de fin que d'être élevé à un état et à une fin qui, tout en respectant les facultés et les aspirations de la nature, les élargissent d'une façon si merveilleuse ? Même en Jésus-Christ, où l'union de la nature humaine et de la nature divine est incomparablement supérieure à celle qui se noue entre Dieu et l'homme dans le mystère de la grâce, l'humanité conserve toute sa réalité substantielle. Pourquoi donc faire le procès du surnaturel au nom des prétendues atteintes qu'il ferait subir à la nature proprement dite ? Loin d'être dénaturé par le chrétien, l'homme acquiert à son contact une noblesse et une grandeur dont il devrait plutôt lui être reconnaissant.

Sans être absolument neuves pour les esprits qui vivaient dans le commerce des Pères et des grands théologiens scolastiques, ces considérations des trois *Synodales* étaient si pleines d'à-propos et de vigueur doctrinale, qu'elles firent une impression profonde sur le public théologique. Au reste, suivant la juste remarque de Scheeben¹, la question n'avait presque jamais été traitée *ex professo* par les théologiens ; ils se contentaient de la supposer, ou du moins ne la touchaient guère qu'en passant. M^{gr} Pie eut le mérite de l'exposer, un des premiers, avec l'ampleur et la distinction de langage qui le caractérisent.

1. *La Dogmatique* (traduction française de BÉLET), Paris, 1881, t. III, p. 728.

CHAPITRE XII

LA THÉOLOGIE MARIALE AU DIX-NEUVIÈME SIÈCLE

Au début du siècle dernier, la théologie mariale était une de celles qui se trouvaient le plus en souffrance. On sait combien le jansénisme aimait peu la sainte Vierge, et comment sous prétexte d'épurer la foi et la piété des croyants, il s'efforça de restreindre la place éminente qu'elle occupe dans l'économie surnaturelle. On peut en dire autant du joséphisme et du semi-rationalisme qui dominaient alors en Allemagne. Les circonstances étaient donc très défavorables au développement de la théologie mariale. Aussi ne faut-il pas s'étonner que, dans l'enseignement des séminaires, on y attachât une médiocre importance. Quand on avait dit de la sainte Vierge qu'elle était mère de Dieu, et qu'elle avait toujours été Vierge, avant, pendant et après l'enfantement du Sauveur, on se croyait quitte vis-à-vis de la Vierge Immaculée, et on s'imaginait sans doute l'avoir fait connaître suffisamment aux élèves du sanctuaire¹. Son immaculée conception, son assomption glorieuse au ciel, sa maternité spirituelle vis-à-vis des hommes etc., tout cela était relégué dans la pénombre et regardé comme très accessoire ou inutile. On ne se doutait pas, en un mot, de l'existence ou de l'utilité de la théologie mariale.

Nous avons à indiquer, dans ce chapitre, comment cette théologie a pris une place beaucoup plus considérable dans l'enseignement classique, sous la triple action des souverains

1. Je ne sais à quelle intention répond cet appel de note. — J. V. B.

pontifes, de la piété des fidèles et des travaux des théologiens et des savants catholiques en général. Nous montrerons, par conséquent, sur quels points spéciaux a porté ce développement de la théologie mariale, en étudiant tour à tour la définition dogmatique de l'immaculée conception, le mouvement d'opinion qui s'est produit çà et là en faveur d'une définition analogue de l'assomption, et enfin les progrès sérieux qui ont été accomplis dans la question de la maternité spirituelle de Marie.

I

Tout avait été dit, ou à peu près, sur les grandeurs de la sainte Vierge, par les Pères de l'Église et les grands docteurs qui ont marché sur leurs traces, imitant leur amour et leur culte pour la mère de Dieu. Suarez et Bossuet, pour ne nommer que ceux-là, avaient donné, chacun à sa manière, une très belle et très haute exposition des mystères *De Beata*. Il n'y avait donc qu'à revenir aux grands maîtres, pour renouveler et vivifier l'enseignement de la théologie mariale. Ce retour s'accomplit peu à peu, sous l'influence de diverses causes que nous indiquerons au lecteur, et en traversant pour ainsi dire, trois étapes principales, dont la première fut la définition dogmatique de l'immaculée conception de Marie.

Longtemps avant le dix-neuvième siècle, l'immaculée conception de la sainte Vierge était regardée comme une vérité certaine par tous les théologiens ou à peu près, et acceptée comme telle par l'unanimité des fidèles dispersés dans le monde. Mais le marasme théologique qui affligea l'Église pendant le premier tiers du siècle environ était si profond, qu'on parlait peu ou point de ce grand privilège de Marie dans l'enseignement classique des séminaires, du moins en France¹.

Ce furent les élans de la piété catholique, excités eux-mêmes par la célèbre *médaille miraculeuse* et par le culte spécial

1. Ici un appel de note, je ne sais à quelle intention. — J. V. B.

qu'on rendait à Notre-Dame-des-Victoires, qui attirèrent l'attention du public théologique sur la conception immaculée de la mère de Dieu. Bientôt, de presque toutes les parties du monde catholique, il s'éleva comme un concert de louanges en l'honneur de la Vierge immaculée, et un grand nombre d'évêques adressèrent des pétitions au pape Grégoire XVI, pour le prier de définir solennellement une doctrine que personne ne contestait. Mais cet honneur était réservé à Pie IX. A peine monté sur le trône pontifical, le nouveau pape, qui avait une vénération singulière et un amour ardent pour Marie, confia à des théologiens éminents, choisis dans le clergé séculier et régulier, le soin d'étudier sérieusement la question de la définibilité de l'immaculée conception. En même temps, il instituait, dans le même but, une congrégation spéciale de cardinaux.

Quelque temps après, Pie IX était obligé de se retirer à Gaëte, par suite de troubles politiques survenus à Rome. Les innombrables soucis qui pesaient sur le pontife, au fond de son exil, ne l'empêchèrent pas de placer au premier rang de ses préoccupations les intérêts dogmatiques dont il avait la garde, et l'examen de la question théologique qu'il avait fait mettre à l'étude. Le 2 février 1849, il adressa donc à tous les évêques du monde catholique l'encyclique *Ubi primum*, pour les entretenir de ce grave sujet. Il montrait l'importance de la définition dogmatique qu'on sollicitait du Saint-Siège, et laissait entendre clairement que la question était mûre. Mais, auparavant, il avait tenu, disait-il, à connaître les sentiments du clergé et des fidèles du monde entier, et il attachait une importance spéciale à l'avis personnel de l'épiscopat. Tous les évêques devaient donc lui répondre dans le plus bref délai.

Cette consultation solennelle eut le résultat qu'attendait Pie IX. Sur six cents réponses environ qui parvinrent à Rome en temps voulu, près de cinq cent cinquante, non seulement affirmaient leur croyance pleine et entière à l'immaculée conception de la sainte Vierge, mais suppliaient en même temps le souverain pontife de définir cette vérité certaine en vertu de son magistère suprême et de son autorité apostolique.

Une cinquantaine d'évêques manifestaient, sous différentes formes, un avis différent. Quatre ou cinq étaient contraires à la définition, tout en reconnaissant la vérité et la certitude du privilège marial. Les autres exprimaient des avis plus ou moins partagés sur l'opportunité de la définition et sa nature. Quelques-uns craignaient que cette définition ne fournit aux protestants et aux rationalistes une occasion d'incriminer et de calomnier l'Église, comme si elle proclamait de nouveaux dogmes. D'autres enfin étaient d'avis que la définition fût faite d'une façon indirecte, sans porter aucune censure contre les tenants de l'opinion opposée. Tous protestaient d'ailleurs de leur amour et de leur piété envers Marie, et déclaraient se soumettre d'avance au jugement du Saint-Siège¹.

Cependant la commission théologique que Pie IX avait instituée dès le début de son pontificat travaillait avec ardeur; et, dans le courant de l'année 1849, elle rédigeait son rapport, qui concluait nettement à la possibilité d'une définition dogmatique, et à son opportunité. Néanmoins le souverain pontife, par surcroît de prudence, voulut qu'on remit à nouveau la question à l'étude, et institua dans ce but une nouvelle commission spéciale, présidée par le cardinal Fornari. Deux années de recherches furent consacrées à ces travaux (1852-1853). Elle aboutit exactement aux mêmes conclusions que son aînée, et rédigea en ce sens un rapport très remarquable, lequel fut soumis à l'examen de tous les théologiens consultants qui avaient eu jusque-là à s'occuper officiellement de la question. Sur l'ordre du pape, une dernière séance fut tenue, où tous se réunirent sous la présidence du cardinal Fornari pour exposer leur avis. Tous furent d'accord pour approuver sans restriction le rapport de la commission spéciale, qui concluait à la possibilité et à l'opportunité de la définition.

En même temps, d'autres théologiens, sans mandat officiel, guidés uniquement par leur amour du Christ et de sa Mère, apportaient à l'Église le concours de leurs modestes, mais

1. Les réponses de l'épiscopat ont été publiées tout entières à Rome, sur l'ordre de Pie IX, en neuf gros volumes, suivies de plusieurs appendices.

précieux travaux. Nous devons une mention spéciale au P. Perrone ¹, au P. Passaglia ², à Dom Guéranger ³.

Enfin Pie IX voulut prendre l'avis spécial des cardinaux. Réunis en séance solennelle au nombre de vingt et un, ils jugèrent, après un examen approfondi, qu'il était possible et désirable de définir l'immaculée conception de la sainte Vierge.

La cause était largement entendue. Heureux de cette unanimité, le souverain pontife se sentit lui-même confirmé définitivement dans sa résolution d'ajouter un fleuron de plus à la couronne de la Mère de Dieu. Et le 8 décembre 1854, en présence d'une foule considérable d'évêques et de cardinaux, et aux applaudissements de l'univers catholique, il proclama solennellement l'immaculée conception de la sainte Vierge comme un dogme de foi défini, qui s'imposait à la croyance de tous les fidèles. L'acte pontifical fut aussitôt promulgué dans la célèbre bulle *Ineffabilis*, qui résume à grands traits l'histoire du dogme défini, et expose, avec une ampleur magistrale, les preuves et les fondements sur lesquels il s'appuie. En même temps le monde catholique tout entier manifestait sa joie, et fêtait avec enthousiasme la Vierge Immaculée.

Il nous reste maintenant à indiquer les conséquences théologiques de cet acte solennel. Au premier abord, on ne les aperçoit guère. Mais, quand on y regarde de près, on les découvre nombreuses et importantes, qu'il s'agisse spécialement de théologie mariale, ou, d'une façon générale, du mouvement et du progrès théologique tout entier.

Parmi les résultats généraux qui se rattachent, au moins partiellement, à notre définition dogmatique, il en est un — le branle donné aux études de théologie positive — que nous avons déjà signalé, mais sur lequel il convient d'insister davantage. Rien de plus significatif à cet égard que les études préliminaires qui furent ordonnées par Pie IX, pour préparer

1. *De immaculato B. Mariæ Virginis conceptu*, an dogmatico decreto definiri possit, Rome, 1847.

2. *De immaculato Deiparæ semper Virginis conceptu*, Rome, 1854.

3. Mémoire sur la question de l'Immaculée Conception de la très sainte Vierge, Paris, 1850.

le terrain à la définition du 8 décembre 1854. Le pape se rendait parfaitement compte de l'utilité de ces travaux. On ne peut en effet définir un dogme, que s'il est certainement contenu dans le dépôt de la révélation. Et quel moyen pour acquérir cette certitude, que celui d'explorer à fond le domaine de l'Écriture et de la tradition catholique¹? L'enseignement de l'Écriture n'étant pas ici d'une clarté absolue, c'est surtout la tradition qu'il fallut fouiller en tout sens, et c'est aussi de ce côté que se dirigèrent de préférence les recherches des théologiens. Remontant le cours du fleuve jusqu'à sa source, ils constatèrent en même temps le développement progressif et la continuité substantielle du dogme, toujours identique à lui-même sous l'innombrable variété des formules qui l'exprimaient. Sans doute, chemin faisant, ils rencontrèrent quelques déviations apparentes du courant traditionnel, je veux dire des témoignages hostiles ou peu favorables à l'immaculée conception : tels, certains passages de saint Bernard et de saint Thomas. C'était un problème théologique à élucider; ce fut aussi un bénéfice net pour la science sacrée. On peut encore aujourd'hui saisir sur le vif, dans le volumineux ouvrage du P. Passaglia², le développement considérable que reçut à ce moment la théologie positive, à l'occasion de notre définition dogmatique. Il y a là une excursion à perte de vue dans le champ de la patristique, de l'histoire de l'Église, de la liturgie, etc.

L'impulsion qui fut alors imprimée à la théologie positive ne fit que s'accroître et se consolider, après la proclamation du dogme. Il fallut expliquer la définition aux fidèles, et en même temps la défendre contre les attaques des protestants et des rationalistes. De là, toute une littérature théologique, où l'on trouve des productions de réelle valeur, comme les ouvrages de M^{re} Malou³ et du P. Ballerini⁴. Bref, la proclamation du

1. Il semble qu'il y ait ici quelque excès. En soi, pour qu'un dogme soit définissable, il suffit qu'il soit *actuellement* dans la foi de l'Église. — J. V. B.

2. Ouvrage cité, en trois grands volumes in-4. — J. V. B.

3. *L'Immaculée Conception de la B. Vierge Marie*, 2 vol. in-8, Bruxelles, 1857. — J. V. B.

4. *Sylloge monumentorum ad mysterium conceptionis immaculatae B. Virginis illustrandum*, 2 vol., Rome, 1854-1856, et Paris, 1855-1857. — J. V. B.

dogme de l'immaculée conception mit définitivement à l'ordre du jour les études positives, dont l'importance n'a fait que grandir depuis cette époque.

Il ne semble pas que l'histoire du dogme proprement dite ait bénéficié, dans la même mesure, de l'acte du 8 décembre. Et pourtant c'était une superbe occasion, pour les savants catholiques, de se lancer dans cette voie inexplorée. Les exigences grandissantes de l'exégèse biblique et de la critique historique étaient bien de nature à encourager ou à susciter ce mouvement. Mais nous avons dit, dans la première partie de ce travail, pourquoi un tel mouvement était alors difficile, et comment il fut retardé à une époque plus propice.

En revanche, la définition pontificale exerça, à un point de vue différent, une heureuse influence sur un mouvement qui commençait alors à se dessiner, en faisant une part plus large à l'étude du surnaturel physique. Cette influence, que nous avons déjà signalée au chapitre précédent, est incontestable. Le fond même de la définition tient de très près à l'essence du surnaturel. Non seulement elle rappelle et proclame indirectement, contre le rationalisme et le naturalisme en général, le fait de la déchéance originelle étendue à toute la race humaine; notre restauration par Jésus-Christ aussi universelle en principe que notre déchéance primitive; puis le maintien de notre destinée surnaturelle, aussi belle et aussi sublime que celle de l'état d'innocence : mais surtout, en déclarant que la sainte Vierge a toujours été préservée de la tache originelle par une action anticipée de la grâce rédemptrice, elle suppose en Marie tout un monde de grâces et de splendeurs surnaturelles qui en font une créature absolument à part, un ordre spécial dans la création. L'exploration de ce monde sublime devait évidemment tenter la pieuse et légitime curiosité des théologiens. C'est à eux qu'il appartenait de sonder les profondeurs de ce firmament surnaturel avec toutes les ressources de la science sacrée, fécondées par les méditations du génie et de la sainteté. Ils n'ont pas failli à ce devoir. Sans doute, ils n'ont pas attendu au dix-neuvième siècle pour exécuter ce travail. Depuis longtemps c'était fait, au moins dans les grandes lignes. Mais il n'en est pas moins vrai que la proclamation du dogme de

l'immaculée conception fut un stimulant précieux pour les théologiens du siècle dernier, qui se crurent obligés, et avec infiniment de raison, de justifier, d'expliquer et de commenter à loisir ce beau privilège de Marie. De là, nécessairement, des recherches plus profondes, des excursions plus hardies, des pointes plus avancées dans le domaine de la grâce et du surnaturel en général. On se remit plus sérieusement à l'école des grands docteurs du moyen âge et des temps modernes, et la question théologique du surnaturel fut mieux élucidée. Parmi les ouvrages relativement récents, où l'on trouve à la fois des dissertations remarquables sur l'immaculée conception et la théorie du surnaturel, nous signalons avec plaisir le traité du P. Palmieri, *De Deo creante et elevante*.

Il va sans dire que la théologie mariale proprement dite a bénéficié des progrès scientifiques réalisés dans l'étude du surnaturel. La sainte Vierge tient de si près à l'économie tout entière de la grâce, et elle y occupe une place si merveilleuse ! La définition du 8 décembre 1854 était, en quelque sorte, une leçon de choses pour les théologiens. En voyant le souverain pontife exalter si haut la Vierge immaculée, n'étaient-ils pas incités eux-mêmes à la glorifier davantage par l'étude plus approfondie de ses privilèges ? N'y avait-il pas pour eux une invitation muette, mais combien suggestive, à la glorification de la Mère de Dieu ? Et il n'était pas difficile de deviner d'avance les points particuliers sur lesquels porterait de préférence leur attention. Car enfin, puisque Marie n'a jamais été un seul instant sous l'empire du démon et du péché originel ; puisque, au contraire, elle a toujours été l'image, le reflet et la reproduction, aussi parfaite qu'il est possible à une personne créée, de la sainteté et de la perfection divine ; puisqu'elle a toujours été unie, de la façon la plus étroite, à son divin fils Jésus, notre rédempteur et notre sauveur ; puisqu'en un mot elle occupe une place suréminente dans la médiation passive : pourquoi n'occuperait-elle pas une place analogue dans la médiation active, je veux dire comme corédemptrice et comme trésorière pratiquement indispensable de toutes les grâces que Jésus-Christ nous a méritées ? Sans doute, hâtons-nous de le dire, entre ces deux ordres d'idées il n'y a pas un

lien nécessaire, mathématique. Tout dépend de la volonté de Dieu, et tout repose donc, en dernière analyse, sur les données de la révélation. En théologie sérieuse, il n'y a pas à se demander avant tout si telle ou telle chose est convenable et harmonieuse, mais on doit chercher tout d'abord si une doctrine appartient au dépôt de la révélation, et si elle est consignée dans la tradition ou l'Écriture. C'est précisément ce que nous avons l'intention de faire un peu plus bas, en examinant la question de la médiation universelle de Marie. Mais, dès à présent, nous tenions à montrer que cette question est une suite historique, au moins indirecte, de l'élan imprimé à la théologie mariale par la définition dogmatique du 8 décembre 1854¹.

Et nous pouvons en dire autant, pour les mêmes raisons générales, d'un autre privilège de Marie qui est maintenant, plus que jamais, à l'ordre du jour : son assumption glorieuse au ciel, corps et âme, que tous les fidèles croient depuis longtemps, et dont tous les théologiens proclament la certitude.

II

L'assumption de la sainte Vierge au ciel, en corps et en âme, n'est pas un dogme de foi défini par l'Église. Mais c'est une vérité certaine, reconnue comme telle par tous les théologiens, et qu'on ne pourrait nier sans une insigne témérité. Suarez, à la fin du seizième siècle, lui donne déjà cette note théologique² ; et la plupart des docteurs qui ont écrit après le célèbre jésuite partagent son avis. Il y a bien eu quelques hésitations isolées, notamment au dix-septième siècle, sur la certitude du mystère ; mais ces cas particuliers ne tirent pas à con-

1. Sur toute cette question, on peut consulter, outre M^{sr} Malou, Dubosc de Pesquidoux, *L'Immaculée Conception. Histoire d'un dogme*, 2 vol. Paris, 1898 ; et aussi les deux opuscules du P. Le Bachelet dans la collection *Science et religion*. — J. V. B.

2. Est igitur jam nunc tam recepta hæc sententia, ut a nullo pio et catholico possit in dubium revocari, aut sine temeritate negari. *In III^{am} Part. sum. theol.*, disp. XXI, sect. II, a. 14.

séquence, comme nous le montrerons plus bas. Depuis cette époque, le fait de l'assomption a gagné encore en certitude absolue, s'il est possible, et surtout il a gagné au dix-neuvième siècle en force et en clarté : d'une part, par un triage plus sévère et plus théologique des arguments quelquefois douteux qui servaient à la trame de la démonstration, et, d'autre part, par un examen attentif et qui semble concluant de sa définitivité dogmatique au regard de l'Église.

Les quelques hésitations qui ont eu lieu, du neuvième au onzième siècle, et plus tard au dix-septième, sur la réalité du mystère de l'assomption, ont disparu définitivement de tous les milieux catholiques, au siècle dernier, parce que les théologiens et les historiens semblent avoir mieux ramené à leur stricte valeur les deux principales objections qui ont impressionné les esprits à telle ou telle époque.

La première objection qu'on faisait valoir contre la doctrine traditionnelle, était sa prétendue dépendance des apocryphes. Ce sont des romans pieux, disait-on, qui ont mis pour la première fois en circulation la croyance à l'assomption corporelle de Marie ; et on peut juger par là du crédit qu'il faut y attacher. Au neuvième siècle, d'ailleurs, ajoute-t-on, c'est-à-dire quelque temps après la diffusion générale de cette croyance, on n'hésitait pas à rapporter son origine aux apocryphes, spécialement au livre *De Transitu Mariae*.

Les savants catholiques du dix-neuvième siècle ne se sont pas inclinés devant un jugement si sommaire et si tranchant. Les uns, avant tout historiens, comme le docte abbé Le Hir, ont étudié à leur tour le caractère et la provenance des apocryphes qui parlent de l'assomption ; et ils sont arrivés à cette conclusion très nette, qu'une distinction rigoureuse s'imposait entre la *substance* et les *accessoires* du fait en question ¹. Il est certain que les apocryphes ont inventé une foule de détails légendaires, pour satisfaire la pieuse curiosité des fidèles. Mais rien ne prouve qu'ils aient inventé également le fait même de l'assomption, et toutes les vraisemblances historiques contredisent cette hypothèse. Car enfin « il n'est pas vraisem-

1. LE HIR, *Études bibliques*, t. II, p. 148-185, Paris, 1869. — J. V. B.

blable que l'opinion d'un auteur plus ou moins digne de foi, produite au cinquième siècle, se soit répandue subitement en Orient et en Occident, de manière à être acceptée par des églises fort éloignées les unes des autres, et à provoquer sur les points les plus différents l'institution immédiate d'une fête solennelle. Cet accord que l'on constate ne peut être l'effet du hasard ou de l'irréflexion ; il résulte évidemment d'une persuasion universelle chez les chrétiens de cette époque, et qui, pour s'imposer, a dû être appuyée sur la double autorité de l'enseignement officiel et de la tradition ¹. »

Les apocryphes ont si peu contribué à former la croyance de l'assomption, que le plus célèbre d'entre eux, *Transitus Mariæ*, figure parmi les ouvrages condamnés par le décret dit du pape Gélase. Bien plus, ajoutent certains théologiens, ces apocryphes n'auraient certainement pas été reçus par les fidèles de l'antiquité si leur donnée fondamentale — le fait même de l'assomption — n'avait pas été au-dessus de toute contestation. Un habile faussaire n'invente pas d'ailleurs son récit de toutes pièces, et tout son art consiste à mélanger savamment le vrai au faux. C'est le procédé qu'ont employé les apocryphes. Somme toute, s'ils ont dénaturé la tradition sur les détails secondaires, ils en ont respecté la substance, et ils représentent donc à leur façon la croyance catholique de leur époque ².

Non seulement les apocryphes ne sont pas la source première où l'Église a puisé sa croyance, mais ils inspiraient en général une réelle défiance aux Pères des septième et huitième siècles, qui les utilisent rarement dans leurs écrits, et sans d'ailleurs en garantir le témoignage. Bien plus, quelques écrivains ecclésiastiques, craignant de leur emprunter la substance même authentique des faits qu'ils rapportent, sans doute pour ne pas paraître se solidariser avec eux, tombèrent dans un autre excès non moins regrettable, en préférant se taire ou

1. DOM RENAUDIN, *De la définition dogmatique de l'Assomption*, p. 21, Angers, 1900. — J. V. B.

2. JURGENS, dans la *Zeitschrift für kathol. Theologie*, Innsbruck, 1880, p. 641 sq. Cf. HURTER, *Theologiae dogmat. compend.*, Innsbruck, 1891, t. II, n. 665.

confesser leur ignorance sur la réalité même du fait de l'assomption. Ainsi s'expliquent les quelques doutes partiels et transitoires qui se sont élevés sur ce point, du neuvième au onzième siècle. C'étaient là, en somme, des dissonances accidentelles, sans écho et sans portée sérieuse, dans le concert moralement unanime d'affirmations et de louanges qui célébraient le triomphe de Marie dans son assomption glorieuse.

Il y a une autre difficulté, plus grave peut-être en apparence, contre cette doctrine. C'est le silence que gardent les Pères des cinq premiers siècles sur l'assomption corporelle. C'est à peine si quelques-uns d'entre eux y font une allusion lointaine et voilée. N'est-ce pas la preuve, a-t-on dit, que cette doctrine était encore en voie de formation et de devenir?

Notre réponse sera bien simple, et nous l'empruntons au *Dictionnaire de théologie catholique* où nous l'avons déjà publiée ¹. « Pour que cet argument négatif eût quelque valeur, il faudrait prouver que les circonstances où ont vécu les Pères rendent leur silence inexplicable, et cette preuve ne sera jamais faite. L'assomption, d'ailleurs, n'est pas la seule doctrine qui ne soit pas documentée pour les premiers siècles; et le dogme de l'Immaculée Conception, entre autres, n'est guère mieux partagé sous ce rapport, car il ne paraît au grand jour qu'aux cinquième et sixième siècles, vers la même époque que l'assomption. Si les Pères antérieurs n'ont pas cru devoir mentionner ces deux mystères d'une façon explicite, c'est qu'ils avaient leurs raisons; et encore qu'il nous soit difficile de les connaître parfaitement, nous pouvons toutefois en soupçonner quelques-unes. N'y avait-il pas à craindre, par exemple, que certains hérétiques eussent abusé de ces dogmes en y cherchant la justification de leurs erreurs, et que les Valentiniens, entre autres, eussent pris occasion de là pour s'affermir davantage dans leur conviction erronée au sujet du corps de Notre-Seigneur qu'ils croyaient formé d'une substance céleste et impassible? Peut-être aussi les Pères laissaient-ils à dessein le culte de Marie dans une ombre discrète, pour éviter de fournir le moindre prétexte à une ré-

1. Article *Assomption de la sainte Vierge*, t. I, col. 21-36. — J. V. B.

pétition quelconque d'actes idolâtriques, en réveillant par un enseignement inopportun le souvenir des nombreuses déesses que les païens avaient adorées. Les auteurs ecclésiastiques des premiers siècles avaient d'ailleurs bien d'autres préoccupations plus urgentes que de consigner par écrit, surtout pendant les persécutions, tout ce qui concerne le culte de la sainte Vierge; et leur silence, après tout, ne doit pas nous paraître trop surprenant. Si la plupart des dogmes catholiques ont été soumis à la loi providentielle du développement organique, il n'est pas étonnant que cette loi se vérifie, même avec plus de rigueur, quand il s'agit d'une doctrine qui n'appartient pas comme d'autres à la substance même de l'économie rédemptrice¹.

« Nous concluons de là que la croyance catholique au mystère de l'Assomption, dont nous avons constaté l'épanouissement aux sixième et septième siècles, doit remonter jusqu'aux Apôtres par voie de tradition orale. C'est la seule explication satisfaisante de son origine, puisque cette croyance ne dérive pas des apocryphes, et semble inconnue d'autre part à la tradition écrite. Elle aurait pu sans doute devoir son existence à une révélation privée; mais l'histoire n'en a pas conservé la moindre trace, et c'est là une hypothèse gratuite, dépourvue de toute valeur. Seule, une tradition orale remontant aux Apôtres peut être considérée comme la solution du problème. »

Après avoir réfuté les objections soulevées contre leur thèse, les théologiens du dix-neuvième siècle se sont efforcés de l'asseoir sur un fondement encore plus solide, en faisant une critique judicieuse des divers arguments sur lesquels elle s'appuyait. Leurs devanciers, en général, ne surveillaient pas, d'une façon assez rigoureuse, le choix et l'emploi de ces preuves.

On a fait observer tout d'abord que le maniement de la preuve scripturaire était assez délicat dans l'espèce. Plusieurs textes, utilisés çà et là par de bons auteurs, sont franchement défectueux, parce qu'en dehors de la question. Ainsi les deux

1. C'est là la bonne raison. Il est sûr qu'on n'a pas eu d'abord la foi explicite à tous les dogmes. — J. V. B.

passages suivants, tirés des Psaumes : *Ingrederet in requiem tuam, tu et arca sanctificationis tuæ*¹, qu'on appliquait à Jésus-Christ introduisant au ciel le corps virginal de sa mère; *Astitit regina a dextris tuis in vestitu deaurato, circumdata varietate*², où l'on voyait le symbole de la gloire éclatante dont Marie est revêtue au ciel, en corps et en âme. Si quelques Pères ont employé ces passages, et autres analogues, à propos de l'assomption corporelle, cela ne veut pas dire qu'ils se soient fait illusion sur leur valeur démonstrative. Ce n'est pas à titre de preuve dogmatique, mais seulement d'accommodation oratoire et biblique, qu'ils les ont utilisés. Une saine exégèse ne peut pas en tirer des preuves sérieuses en faveur de l'assomption.

Récemment, un théologien français qui n'est pas sans valeur, le P. Terrien, a cru trouver une preuve plus solide dans deux autres passages de l'Écriture, qu'il commente d'ailleurs d'une façon fort intéressante³. Le premier est tiré de la salutation angélique : *Ave, gratia plena... benedicta tu in mulieribus*⁴. On sait qu'aux yeux des Pères et des docteurs la plénitude de grâce de la sainte Vierge est une sorte de principe premier dans la théologie mariale. Or, dit-on, y aurait-il vraiment plénitude de grâce en Marie, si elle n'avait pas échappé à la corruption du tombeau? Et de même, eût-elle reçu une bénédiction éminente parmi les femmes, si elle avait subi les conséquences de cette malédiction générale portée contre le genre humain après la chute originelle, et qui consiste, non seulement à mourir, mais à retourner en poussière? Saint Thomas, commentant la salutation angélique, s'appuie précisément sur ce privilège de Marie pour conclure à la réalité de son assomption corporelle.

Cet argument ne nous semble pas concluant. Car on peut très bien se demander si la grâce et la bénédiction dont il s'agit concernent non seulement l'âme de la sainte Vierge, mais s'appliquent aussi à son corps virginal.

1. Ps. cxxxii, 8. — J. V. B.

2. Ps. xlii, 10. — J. V. B.

3. *La Mère de Dieu*, Paris, 1900, I, VIII, ch. 2, t. II, p. 343 sq. — J. V. B.

La seconde preuve du P. Terrien repose sur plusieurs passages parallèles de l'Écriture. Il est certain, dit-il, d'après le prot-évangile, que Jésus-Christ rédempteur et sa mère doivent remporter un triomphe écrasant sur le démon. Or, nous savons par le Nouveau Testament que le Christ a vaincu le démon sur trois théâtres principaux : le péché, la concupiscence et la mort. Puis donc que la sainte Vierge est associée si intimement au Christ par le prot-évangile, comme l'ennemie perpétuelle du démon; puisque, d'autre part, nous savons de source certaine que cette association s'est merveilleusement réalisée en Marie, en ce qui concerne l'exclusion du péché et même de la concupiscence, pourquoi n'étendrions-nous pas ce privilège à cette autre forme de domination du démon qui s'appelle la mort, considérée du moins comme œuvre et salaire du péché, c'est-à-dire dans la corruption du tombeau? L'assomption de Marie serait ainsi le couronnement logique de son triomphe sur le serpent séducteur.

Cet argument a été repris tout récemment, d'une façon plus technique et plus rigoureuse, par le R. P. de la Broise, dans les *Études* de mai 1902. Et néanmoins le distingué rédacteur, après avoir terminé son argumentation syllogistique d'ailleurs remarquable, fait lui-même cette observation : « On peut cependant se demander si la première majeure est de foi tout entière, et discuter sur l'enchaînement des propositions ¹. »

1. Ici s'arrête le manuscrit de notre regretté collaborateur. Il est facile de compléter ce qui lui restait à dire sur le dogme de l'Assomption au dix-neuvième siècle en recourant à son article sur l'Assomption, signalé plus haut. Un troisième paragraphe devait être consacré à la question de la maternité spirituelle de Marie. On peut renvoyer sur ce point aux beaux volumes du P. Terrien sur *Marie mère des hommes*, Paris, 1902; — à divers articles du P. de la Broise dans les *Études*, ceux-ci notamment : *Si toutes les grâces nous viennent par la sainte Vierge*, 1896, t. LXVIII, p. 5; *La sainte Vierge dans la pensée et le culte catholique au XIX^e siècle*, 1900, t. LXXXIII, p. 289 et 451 (nombreux renseignements et indications bibliographiques); à l'ouvrage du P. Hugon, O. P., *La mère de la divine grâce*, Paris, 1904; enfin à mon mémoire sur *Marie mère de grâce*, présenté au Congrès marial de Fribourg (1902), publié aussi dans les *Études*, mars 1903, et tiré à part. — J. V. B.

TABLE ALPHABÉTIQUE DES NOMS PROPRES ¹

Achterfeld, 36.
 Alber, 16.
 Alimonda, 251.
 Allard, 108.
 Allioli, xlv.
 Alphonse de Liguori (saint), 3.
 Amort, 1.
 Ancessi, xlv.
 Armellini, 108.
 Auriault, 156.
 Avanzo-(M^{sr} d'), 69.

 Bade, 90.
 Bailly, 4, 8, 25, 46, 161, 244.
 Ballerini, 272.
 Balmès, xxviii, 26, 44.
 Baltzer, 36, 37.
 Barre (A. de la), 131 sq.
 Barruel, 2, 5.
 Bartolo (S. di), 81.
 Batiffol, 97, 111, 120, 138 sq., 184.
 Baudry, 143.
 Baur, 110.
 Bautain, 27, 46.
 Beausset, 24.
 Beelen, 45.
 Bellamy, 168, 252, 258.
 Bellevue (abbé de), 168.
 Bergier, 2, 5.
 Berlage, 162.
 Berteaud (M^{sr}), xxxiii, 47.
 Besson, xxx.
 Bickell, xlv.
 Billot, 130, 149, 152 sq., 172, 229, 230, 233.
 Birk, 103.
 Bisping, xlv.

Blondel, 225.
 Bolgeni, 2, 10.
 Bonal, 46, 161.
 Bonald (vicomte de), 12, 13, 20.
 Bonnetty, 24, 28, 29, 30, 143, 144.
 Borgianelli, 251.
 Boudinhon, 114 sq.
 Bougaud, xxvii, 225.
 Bourquard, 146.
 Bourret, 46.
 Bouvier, xxxiii, 25, 46, 161, 244.
 Branchereau, 143.
 Braun, 36.
 Brenner, 16, 162.
 Broca, 204.
 Broglie (abbé de), xxviii, 163, 164, 166, 219 sq., 251, 256.
 Broise (R. M. de la), 281.
 Brownlow, 108.
 Brucker, 116.
 Brugère, 212, 213.
 Bullet, 2, 5.

 Carrière, 25.
 Casajoanna, 173.
 Castelein, 162.
 Caussette, 49.
 Chassay, 49, 162.
 Chastel, 49.
 Chateaubriand, xxvi, sq., xl, 11, 12.
 Clemens, 37, 40.
 Combalot, 24.
 Corluy, xlv, 93.
 Cornely, 97, 149.
 Cousin, 33.
 Cros, 251.

1. Ne sont relevés que les noms de personnes. Les indications purement bibliographiques ont été omises. Les tables sont de moi. — J. V. B.

- Dechamps, xxxiii, 44, 57.
 Denzinger, xxxvi, 40.
 Deodat de Basly, 158.
 Desjardins, 102.
 Dessailly, 83.
 Didiot, 81, 92, 94, 151, 157, 162, 214, 215, 230.
 Dieringer, 37.
 Dobmayr, 16, 162.
 Döllinger, xxxi, 42, 65, 66, 102.
 Doney, 244.
 Donoso Cortès, xxxviii, xxxix, 49.
 Drey, 39.
 Dublanchy, 242.
 Duchesne, 102, 111, 129, 130.
 Duilhé de Saint-Projet, 163.
 Dupanloup, xxxiii, 47.
 Duvoisin, xxvi, 2.

 Ehrhard, 171.
 Eichhorn, 6.
 Elvenich, 36.
 Emery, 9.

 Faber, xxxii, xxxiv, 45.
 Faure, 1.
 Félix, xxix, 48.
 Feller, 2.
 Fichte, 34, 36.
 Fonsegrive, 225.
 Forget, 173.
 Fouard, 46.
 Fraignier, 25.
 Franzelin, xxxvi, lxxviii, 89, 91, 93, 97, 126, 130, 171, 193, 233, 240.
 Frayssinous, xxx, 24, 162.
 Freppel, xxxiii, xxxiv, 46.
 Friedrich, 110.
 Froeschammer, 38.
 Funk, 118, 130.

 Gaduel, xxxviii.
 Garnier, 6.
 Garucci, 105.
 Gasser, 58, 69.
 Gay, xxxiv.
 Genoude, 49, 162.
 Gerbet, xxvii, xxxiii, 22, 23, 24, 107.
 Gerdil, 2, 10.
 Gerhauser, 16.
 Ginouilhac, xxxiv, 47.
 Gla, 170.

 Glaire, xlv, 47.
 Görres, xxxviii, 17.
 Gori, 104.
 Gousset, xxxiii, 3, 23, 24, 75, 244.
 Graffin, 103.
 Grandclaudé, 146.
 Grandérath, 258 sq.
 Gratry, xxviii, xl, 65, 112, 113, 205.
 Grégoire XVI, 26, 50, 269.
 Gridel, 251.
 Groot (P. de), 162.
 Gügler, 17.
 Guénée, 2, 5.
 Günther, xxxv, 37, 41.
 Guéranger, xxxiv, 24, 64, 271.
 Gutberlet, xxxvi, 162, 170.

 Haackel, 204.
 Hagel, 162.
 Haneberg, xlv.
 Harent, 118, 119.
 Harlez (M^{re} de), 166.
 Harnack, xxi, xxxiv, 112, 187.
 Hast, 37.
 Hatch, 112.
 Hefele, 42, 130.
 Hegel, 34, 36.
 Heinrich, xxxvi, 162, 169, 170, 193.
 Hergenröther, 40, 41.
 Hermes, xxxv, 35, 36, 41.
 Hettinger, xxix, xxxvi, 40, 41, 162.
 Hilgers, 36, 37.
 Holtzmann, 112.
 Hope Scot, xxxii.
 Hübner, 105.
 Hug, 6.
 Hugonin, 143.
 Hulst (M^{re} d'), xxx, 78, 82, 84, 162, 163, 216.
 Hurter, 139, 161, 170.

 Jahn, 79.
 Janet, 205.
 Janssens, 130, 158.
 Jaugéy, xxix, 164, 166.
 Joseph II, 4.
 Jouffroy, xii, 33.
 Jungmann, 173.

 Kant, 34, 35, 36.
 Kaulen, xlv, 97.
 Kilber, 1.

Kirsch, 171.
 Klee, 127.
 Kleutgen, xxxvi, 37, 41, 146.
 Knoodt, 37.
 König, 90.
 Korff, 170.
 Kraus, 105, 108, 130.
 Kuhn, xxxv, 40, 130, 246, 247.

 Lacordaire, xxvii, xxix, xlvi, 23, 48.
 Laforêt, 45.
 Lagrange, 83, 166.
 Labousse, 162, 173.
 La Luzerne (card. de), 2, 24.
 Lamennais, xxvi, xxvii, xlvi, lv, 7,
 12, 14, 15, 16, 20, 22, 26.
 Lamy, xlv.
 Lavigerie, 46.
 Lea, 114, 115.
 Leahy, 68.
 Le Blant, 105.
 Lefebure, 45, 173.
 Le Franc de Pompignan, 2.
 Le Hir, xlv, 47, 102, 165, 276.
 Lenormant, 80.
 Léon XIII, xxiv, liv, 67, 80, 147 sq.,
 175 sq., 249.
 Lequette, 47.
 Lessing, 6.
 Liberatore, 44, 146.
 Lieber, 37.
 Liebermann, 17, 162.
 Lingard, xxxii.
 Lipsius, 110.
 Löning, 112.
 Lorenzelli, 149.

 Mai, 44, 105.
 Maistre (J. de), xxvi, xxvii, xxxi,
 xxxviii, xxxix, xlvi, lv, 5, 12, 145.
 Malou, 45, 272.
 Manning, xxxii, 45.
 Maret, 46, 64, 65.
 Martigny, 108.
 Martin, xlv, 25, 57, 58, 111.
 Marucchi, 108.
 Matignon, 49, 251.
 Mazzella, 77, 96, 126, 130, 149, 172,
 207, 232.
 Meignan, xlv, 47.
 Mendive, 173.
 Mercier, 149.

Méric, 206.
 Merten, 37.
 Michiels, 112.
 Migne, 24, 47.
 Mignot, 130, 216, 217.
 Milner, xxxii.
 Möhler, xxxi, xxxvi, 39, 40, 121, 122.
 Monsabré, 162.
 Montalembert, xxxviii, 8.
 Moore, xxxii.
 Morellet, xxxviii.
 Morlais, 257.
 Motais, xlv.
 Muzzarelli, 2, 10.

 Newman, xxxii, xl, 45, 81, 121, 123
 sq., 130.
 Nicolas, xxviii, xxxviii, 26, 49.
 Nisius, 83.
 Nonnotte, 2, 5.
 Northcote, 108.

 Ollé-Laprune, xxviii.
 Ottiger, 162.
 Palacky, 103.
 Palmieri, xlviii, 89, 118, 149, 172,
 193, 232.
 Passaglia, 44, 271, 272.
 Patrizi, xlv.
 Paulus, 6.
 Pératé, 108.
 Perrone, 25, 43, 44, 97, 105, 271.
 Pesch, xlviii, 135, 139, 162.
 Phillips, 232.
 Pie IX, xiii sq., xxiv, 50, 51, 52, 60, 62,
 145, 146, 269.
 Pie (M^{re}), xxiii, xxxiii, 34, 45, 57, 58,
 68, 74, 250, 261 sq.
 Pitra, 105.
 Plantier, xxxiii, 46.
 Portmans, 162.
 Prat, 97.

 Raess, 17.
 Rambouillet, 129.
 Ravignan, xxix.
 Régnon (P. de), xxxv, 16.
 Renan, 33, 74, 112, 165, 183, 203.
 Ricci, 5.
 Ritschl, 112.
 Ritter, 36.
 Rohling, 80.

- Rohrbacher, 23, 251.
 Roller, 107.
 Rose, 90.
 Rosmini, 44, 143.
 Rosset, 146.
 Rossi (Bern, M. de), 1.
 Rossi (J.-B. de), 44, 102, 105, 107, 108, 111.
 Rozaven, 22, 49, 162.

 Sabatier, 130.
 Sailer, 16.
 Salinis (M^{sr} de), xxxiii, 23, 24.
 San (P. De), 173.
 Sanseverino, 146.
 Satolli, 149.
 Sauvé, 146.
 Schätzler, 40, 251.
 Schanz, xxix, xl, 162.
 Scheeben, xxxvi, 89, 96, 126, 169, 170, 193, 230, 251, 258 sq.
 Scholz, 90.
 Schwane, xxxiv, 127.
 Seeberg, 158.
 Ségur (M^{sr} de), xxxvi.
 Senestrey, 66.
 Simar, 90.
 Simon (Jules), 33.
 Simor, 58.
 Smedt (P. De), 102, 111.
 Sohm, 112.
 Staudenmeir, 39.
 Stentrup, 193.
 Strauss, 73.

 Talamo, 149.

 Tanquerey, 161, 174.
 Tarquini, 232.
 Terrien, 168, 251, 280, 281.
 Trebisch, 37.
 Trochon, xlv.

 Ubaghs, 29, 31, 32, 45.
 Ullathorne, 45.

 Vacandard, 117 sq.
 Vacant, 94, 95, 126, 156, 162, 168, 169, 193, 215, 234 sq.
 Vacherot, 112, 113, 205.
 Valla, 10.
 Valroger, 212.
 Van Steenkiste, xlv.
 Veith, 37.
 Ventura, 28, 44.
 Vercellone, 44, 92, 93.
 Veuillot, xxxix.
 Vincent, 46.
 Virchow, 204.

 Ward, xxxii, xxxviii, 45.
 Weiss, xxix, 171.
 Weiss (Nic.), 17.
 Weizsäcker, 112.
 Werner, 170.
 Wilmers, xxix, 162.
 Wilpert, 108.
 Wiseman, xxxi, xxxii, 45.

 Zaccaria, 2, 104.
 Zallinger, 2.
 Zigliara, 149.
 Zinelli, 69.
 Zschokke, 90.

TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE.....	Pages. V
INTRODUCTION. Le dogme et la pensée catholique au cours du dix-neuvième siècle.....	XI

PREMIÈRE PARTIE

LE MOUVEMENT THÉOLOGIQUE

CHAPITRE PREMIER

La décadence théologique au début du dix-neuvième siècle (1800-1830).

I. État de la théologie catholique au début du siècle.....	1
II. Mouvement apologétique : Chateaubriand, Joseph de Maistre, Bonald, Lamennais; l'Allemagne.....	11
III. Le mouvement traditionaliste.....	17

CHAPITRE II

La renaissance théologique (1830-1869).

Coup d'œil général.....	21
I. L'école menaisienne; sa lutte contre le gallicanisme.....	22
II. L'apologétique traditionaliste et fidéiste.....	26
III. La lutte contre le rationalisme en France; contre le semi-rationalisme en Allemagne.....	32

	Pages.
IV. Le mouvement orthodoxe et scientifique en Allemagne.....	39
V. La renaissance théologique en Italie, en Espagne, en Belgique, en Angleterre, en France.....	43
VI. Les interventions pontificales; définition de l'Immaculée Conception; le <i>Syllabus</i> ; les Conciles provinciaux.....	49

CHAPITRE III

La théologie au Concile du Vatican (1869-1870).

Coup d'œil général.....	51
I. Élaboration de la Constitution <i>Dei Filius</i>	55
II. Élaboration de la Constitution <i>Pastor aeternus</i>	59

CHAPITRE IV

Le progrès théologique (1870-1900). Rapports avec le mouvement biblique.

Coup d'œil général.....	71
I. La Bible et l'apologétique.....	72
II. L'inspiration et l'inerrance.....	79
III. La Bible comme <i>instrument théologique</i> : la théologie biblique, l'argument scripturaire en théologie.....	86
IV. La théologie de la Vulgate.....	91

CHAPITRE V

Le progrès théologique (1870-1900). Rapports avec le mouvement historique et critique.

Coup d'œil général.....	100
I. Découvertes dans le domaine des antiquités chrétiennes.....	101
II. L'étude critique des origines chrétiennes: saint Pierre à Rome, l'épiscopat monarchique, les sources du dogme (Gratry et Vacherot), la pénitence et la confession.....	109
III. La théorie du développement dogmatique; l'histoire du dogme.....	121
IV. La critique et l'argument de tradition patristique.....	131
V. Un exemple: la question de l' <i>arcane</i>	138

CHAPITRE VI

Le progrès théologique (1870-1900). Rapports avec le mouvement philosophique.

I. La restauration scolastique et le retour à saint Thomas.....	142
II. Résultats théologiques: Billot, Didiot; conditions de progrès....	151

CHAPITRE VII

Le mouvement théologique de 1870 à 1900.

	Pages.
I. Progrès de l'apologétique.....	160
II. Progrès de la théologie.....	167
III. Interventions papales : les encycliques de Léon XIII.....	175

DEUXIÈME PARTIE

QUESTIONS SPÉCIALES

Coup d'œil général.....	181
-------------------------	-----

CHAPITRE VIII

Les méthodes théologiques et la théorie de la science théologique.

I. La scolastique et la positive ; conservateurs et progressistes.....	182
II. La théologie scientifique, à la fois critique et traditionnelle.....	193
III. L'objection rationaliste contre la possibilité d'une théologie scientifique.....	197
IV. La prétendue opposition entre la théologie et les faits, entre l'esprit théologique et l'esprit scientifique.....	201

CHAPITRE IX

Le traité *De vera Religione* au dix-neuvième siècle.

Coup d'œil général.....	210
I. Les diverses tentatives pour mettre l'apologétique au point.....	211
II. La méthode d'immanence en apologétique (<i>simple indication</i>)....	225

CHAPITRE X

Le traité *De Ecclesia* et la démonstration catholique au dix-neuvième siècle.

Coup d'œil sur le passé.....	226
I. Ordonnance générale du traité : essais divers.....	227
II. Controverse sur la distinction des pouvoirs dans l'Église.....	231
III. La théorie du <i>magistère ordinaire</i>	233
IV. Sur l'axiome, <i>Hors de l'Église point de salut</i> (<i>simple indication</i>). ..	242

CHAPITRE XI

La théologie du surnaturel au dix-neuvième siècle.

Pages.

Coup d'œil général.....	243
I. Combien la question était en souffrance; réaction ontologiste, ses excès; efforts plus heureux.....	244
II. La pure nature et la nature déchue.....	253
III. Controverse sur la transcendance absolue du surnaturel.....	257
IV. La cause formelle de notre adoption divine : controverse entre Scheeben et Granderath.....	258
V. Les <i>Synodales</i> de M ^{sr} Pie contre le naturalisme.....	261

CHAPITRE XII

La théologie mariale au dix-neuvième siècle.

Coup d'œil général.....	267
I. La définition de l'Immaculée Conception et ses conséquences théologiques.....	268
II. La question de l'Assomption.....	275
III. Marie mère de grâce (<i>simple indication</i>).....	281
Table alphabétique des noms propres	283
Table des matières	287

22418
CATHOLIC THEOLOGICAL UNION
BX1747.B4T4 C001
LA THEOLOGIE CATHOLIQUE AU XIXE SIECLE



3 0311 00042 0831

WITHDRAWN

BX

1747

32418

.B4T4

Bellamy, J.

ENTD

AUTHOR

LA THEOLOGIE CATHOLIQUE

TITLE

AUX XIXe SIECLE.

